

یکطرفہ کارروائی کی گئی، اس سے متاثر ہو کر جماعت اسلامی کے ایک سنجیدہ اہل قلم نے یہ پمفلٹ لکھا ہے، اس میں اصل مسئلہ کا جائزہ لیا ہے اور اکثریتی فرقہ، حکومت، غیر مسلم اقلیتوں اور مسلمانوں کو صورت حال کی نزاکت کا احساس اور اس سلسلہ میں ان کے اصل فرائض یا دلائل گئے ہیں، اور فرقہ وارانہ فسادات کے تدارک کی تدبیریں بتلائی گئی ہیں، اور بعض مفید مشورے بھی دیے گئے ہیں، گو اس کے بعض پہلوؤں سے ہر طبقہ خیال کے مسلمان متفق نہیں ہو سکتے، تاہم یہ رسالہ مفید ہے اور اس لائق ہے کہ اس کو ہندی میں بھی شائع کیا جائے۔

اسلامی کتب خانوں کی سیر از جناب جی محمد جبریل نقیض خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر صفحات ۸۴ قیمت ۸۰

پتہ محمد عزیز فرحت منزل، بدرباغ، علی گڑھ (۳) محمد حسین زبیری نشین C/1 - 10/2 ناظم آباد، کراچی۔

اور دین کتب خانوں کے موضوع پر بہت کم لکھا گیا ہے، مصنف کو اس کا خاص ذوق اور عملی تجربہ ہے، انھوں نے اس مختصر رسالہ میں قرون وسطیٰ کے اسلامی کتب خانوں کے قیام و نظام اور بلاد اسلامیہ کے متعدد کتب خانوں کا مختصر تذکرہ کیا ہے، یہ رسالہ اگرچہ مختصر لیکن بہت مفید اور بقاومت کثیر اور بقیہ بہتر کا مصداق ہے، فن لائبریری کے طلباء کے علاوہ عام علمی مذاق رکھنے والوں کے مطالعہ کے بھی قابل ہے۔

مولانا عبد السلام ندوی کی یادیں - مرتبہ جناب کبیر احمد ضا جاسی تقطیع کلاں، کاغذ،

کتابت و طباعت بہتر صفحات ۸۲ قیمت ۸۰ رپہ: شبلی منشی کالج میگزین، غنیم گدھ۔

شبلی منشی کالج میگزین نے مولانا عبد السلام ندوی مرحوم کی یادگاریں یہ خاص نمبر نکالا ہے، جسے مولانا کے عقیدہ مند اور شبلی کالج کے ایک ہمارے طالب علم کبیر احمد جاسی نے بڑے سلیقہ سے مرتب کیا ہے، اس نمبر میں لکھنے والے بیشتر وہی لوگ ہیں جن کو مولانا سے پوری واقفیت اور ان سے گہرا تعلق رہا ہے، شاہ معین الدین احمد ضا ندوی اور مولانا کا مقالہ سب میں جامع اور بہتر ہے، سید صباح الدین ضا کا مضمون مولانا کی دلچسپی کی طرح دلچسپ ہے، لائق مرتب کا مضمون بھی بہتر ہے، البتہ علی حماد ضا عباسی کے مضمون میں کچھ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، مگر وہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے، مجموعی حیثیت سے یہ نمبر اچھا اور مولانا مرحوم کی شخصیت اور کمالات کا مرقع ہے۔

”من“

جلد ۸۵ ماہ رمضان المبارک ۱۳۶۹ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۴۸ء نمبر ۳

فہرست مضامین

نذرات

شاہ معین الدین احمد ندوی

۱۶۲-۱۶۳

مقالات

اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ

جناب حافظ غلام تقی صاحب ایم اے

۱۸۰-۱۸۵

لکچرار عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی

فقہ اسلامی کے مآخذ

جناب مولانا محمد تقی صاحب ایم اے

۱۸۱-۱۹۷

صدر العلوم معینیہ، اجمیر

امام ربیع بن صبیح بصری ہندی

جناب قاضی اظہر صاحب کپورہ

۱۹۸-۲۰۸

اڈیسر البلاغ

ابن تیمیہ اور مسئلہ کلیات

جناب مولانا مرزا محمد یوسف صاحب

۲۰۹-۲۲۲

استاذ عربی مدرسہ عالیہ رام پور

سنوی تحریک کی تنظیمی و نظریاتی بنیادیں

جناب مولوی سید احتشام احمد صاحب

۲۲۳-۲۳۵

ندوی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مطبوعات جدیدہ

”م ج“

۲۳۶-۲۳۷

اعلان

معارف پریس میں بہترین لکھائی اور چھپائی کا کام منقول اجرت پر ہوتا ہے، اسکے علاوہ ۲۹x۲۲ سائز کا ایک عمدہ پتھوشین پریس بھی فروخت کے لیے موجود ہے، ان دونوں امور کے لیے منجر معارف پریس سے خط و کتابت کیجئے، منجر

شذرات

گذشتہ مہینے نواب حمید اللہ خاں مرحوم کے انتقال کی خبر اس وقت ملی جب شذرات کی کاپی جم جمی تھی، اس لیے معارف اس حادثہ پر اپنے تاثرات کا اظہار نہ کر سکا، نواب ضام مرحوم اپنے اوصاف و خصوصیات میں دوسرے والیان ریاست سے بہت مختلف تھے، ان میں دین و دنیا کی بہت سی خوبیاں جمع تھیں، نعم و فراست اور تدبیر و سیاست میں وہ ہندوستان کے ممتاز مدبروں میں تھے، اور ہر طبقہ میں بڑی عزت و وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے، نہ ہی اعتبار سے عملاً دیندار تھے، والیان ملک میں اس زمانہ میں وہ تنہا حافظ قرآن تھے، حج و زیارت کے شرف سے بھی مشرف ہوئے تھے، انکی تعلیم و تربیت عام شہزادوں کے برعکس بڑی سادگی سے ہوئی تھی، اور انھوں نے بغیر کسی امتیاز کے علی گڑھ کالج میں عام طلبہ کی طرح تسلیم پائی تھی، جس کا اثر بڑی انکی زندگی پر باجناپ ان کے یہاں دہاوی ادب و تکلفات نہ تھے اور ہر شخص سے عام انسانوں کی طرح ملتے جلتے تھے۔

نواب صدیق حسن خاں مرحوم کے اثر سے ریاست بھوپال میں اس زمانہ میں بھی مذہب کے بڑے اثرات تھے جس سے دین و ملت کو بڑا فائدہ پہنچا، مسلمانوں کا کوئی دینی تعلیمی ادارہ اس ریاست کے فیض سے محروم نہ تھا، یہ وراثت نواب حمید اللہ خاں کے حصہ میں بھی آئی تھی، بلکہ انکی صحیح تعلیم و تربیت نے ان خیالات میں اور زیادہ جلا پیدا کر دی تھی، اور انھوں نے اپنے دور حکومت میں بہت سی اصلاحات کیں، وہ ایک تکلم یونیورسٹی کے چانسلر بھی رہے تھے، دارالافتا بھی ریاست بھوپال کے ابرکرم کامنوں تھا، بلکہ اسکا قیام ہی نواب سلطان جہاں بیگم مرحومہ کی فیاضی سے عمل میں آیا تھا، اس ریاست کے خاتمہ سے ایک بڑے خیر کا خاتمہ ہو گیا، افسوس ہے کہ نواب حمید اللہ خاں کی وفات اسکی آخری یادگار بھی مرگ گئی، والی اللہ تعالیٰ

ان کی وفات کے جو حالات اخبارات میں آئے ہیں وہ ان کے حسن خاتمہ کی دلیل ہیں، اللہ تعالیٰ ان کے اعمال حسنة کے طفیل میں ان کو عالم آخرت کی سر بلندی سے بھی سرفراز فرمائے۔

مشہور انگریز مورخ مسٹر آرنلڈ ٹوٹن بی نے جو اس سے پہلے بھی ہندوستان آچکے ہیں، اس سال اردو میموریل لکچرس کے سلسلے میں ۲۲، ۲۳، ۲۴ فروری کو "دن در لڈ اینڈ انڈیا" کے عنوان سے دہلی میں تین لکچر دیے، اس میں انھوں نے بہت سی مقبول و مفید باتیں کہی ہیں، لیکن اسلام کو غیر روا دار مذہب بتایا جسکی توقع ان کے جیسے وسیع النظر مورخ سے نہیں کیجا سکتی تھی، مگر ایسے لوگوں کی تقریریں و تحریریں بہت کم سیاحت سے خالی ہوتی ہیں، وہ جس لباس میں بھی ہوں ان کا انداز عموماً ایک ہی ہوتا ہے، اس لیے جہاں جیسا برقع ہوتا ہے ویسے ہی خیالات ظاہر کرتے ہیں، ہندوستان میں ان کے مصارع کا تقاضا یہ تھا کہ اسلام کو غیر روا دار کہا جائے، کل اگر ضرورت ہوگی تو اس کے خلاف کہنے میں بھی ان کو تامل نہ ہوگا، اگر کسی اسلامی ملک میں تقریر کریں گے تو اسلام کی راداری کا راگ الاپیں گے، اس لیے اس قسم کے بیانات کی کوئی اہمیت نہیں ہے، اس میں اعتراض کا پہلو صرف یہ ہے کہ جس شخص کی یادگاریں یہ لکچر دیا گیا ہے وہ نہ صرف ایک نامور مسلمان بلکہ اسلامی راداری کا مجسم نمونہ تھا، جس کا اعتراف خود ہندوستان کو بھی ہے، اس لیے ایسے لکچر میں اسلام کے خلاف کچھ کہنا اور اس کو غیر روا دار بتانا کتنا تک مناسب تھا، یہ تو "اردو میموریل لکچرس" کے مقصد کے سراسر خلاف ہے، اس لیے جب یہ لکچرس چھپیں تو اس میں سے اس فقرہ کو نکال دینا چاہیے۔

ابھی حال میں ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب پر دوائس چانسلر مسلم یونیورسٹی کی ادارت میں "فکر و نظر" کے نام سے ایک سہ ماہی رسالہ یونیورسٹی سے نکلا ہے، اسکا پہلا نمبر ظاہری اور منہوی دونوں خوبیوں سے آراستہ ہو، اگر ایک نمبر سے اسکے مستقبل کے بارہ میں کوئی رائے قائم نہیں کیجا سکتی لیکن اسکی عنان ادارت جیسے لائق اور تجربہ کار انھوں میں ہے اور مسلم یونیورسٹی کے دوائس چانسلر زیدی صاحب جیسے علم و درست کی امداد و حمایت بھی اس کو چلے گا، اس امید ہے کہ وہ مسلم یونیورسٹی کی علمی سرگرمیوں کا صحیح ترجمان ہوگا، ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب محض یونیورسٹی کے ایک

عہدہ دار ہی نہیں بلکہ صاحب علم و نظر اہل قلم اور مستعد بلند پایہ کتابوں کے مصنف بھی ہیں اور علم و ادب کی خدمت کا بھی رکھتے ہیں، اس لیے توقع ہو کہ یونیورسٹی کی علمی فضا پر اس کا اثر پڑے گا اور اس کی پرانی علمی روایات پھر تازہ ہو جائیں گی۔

جبکہ ہندو یونیورسٹی کے اندرونی حالات بے نقاب ہوئے ہیں، مسلم یونیورسٹی کے خلاف فرہنگیوں کے جذبات اور بھڑک گئے ہیں اور وہ اسکو بدنام کر کے خفت مٹانا چاہتے ہیں، چنانچہ ابھی حال ہی میں ایک صاحب نے پالیسٹین یونیورسٹی کے خلاف تقریر کی ہے اور اسکو مختلف الزاموں کا نشانہ بنایا ہے، ایسے لوگ تصدیق کے جنوں میں آنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر بلا وجہ مسلم یونیورسٹی کو نقصان پہنچ گیا تو اس کے اثر سے حکومت بھی نہ بچ سکے گی، مسلمانوں کے معاملہ میں حکومت ہند کی سیکولرزم کا سب سے بڑا نشان مسلم یونیورسٹی ہے، ایسے اسلامی ملکوں کے جو اکابر بھی ہندوستان آتے ہیں انکو مسلم یونیورسٹی ضرور دکھائی جاتی ہے، اگر اس نشان کو کوئی نقصان پہنچا تو دنیا اسلام کے سامنے ہندوستان کی سیکولرزم کا سارا بھرم کھل جائیگا، ایسے جو لوگ مسلم یونیورسٹی کو نقصان پہنچا رہے ہیں وہ درحقیقت حکومت کے ساتھ دشمنی کر رہے ہیں

یہ یونیورسٹی یا مسلمانوں پر یہ کوئی احسان نہیں ہے بلکہ خود حکومت ہند کے مصالح کا تقاضا بھی ہے کہ نہ صرف یونیورسٹی کو کوئی نقصان نہ پہنچے پائے بلکہ اسکو اسکی اصلی روح اور اسکی روایات و خصوصیات کے ساتھ برقرار رکھا جائے اور اس میں مسلمانوں کی تہذیبی و ملی خصوصیات اتنی نمایاں ہوں کہ وہ حقیقتہً مسلمانوں کا اور معلوم ہو محض ظاہر بینوں کیلئے فریب نظر نہ ہو، اور یہ فرض سب سے زیادہ یونیورسٹی کے ارباب حل عقد پر عائد ہوتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ انقلاب کے دو خصوصاً مخالف حالات میں صحیح رہنمائی کرنا اور اعتدال توڑن پر قائم رہنا نہایت مشکل ہوتا ہے لیکن قوموں کے امتحان کا اصلی وقت بھی یہی ہوتا ہے کہ وہ کس طرح ان حالات کا مقابلہ کرتی ہیں جس سے انکا قومی وجود اور انکی ملی خصوصیات بھی برقرار رہیں اور وہ نئے حالات اپنے کو ہم آہنگ بھی کر سکیں سر یہ نے ۱۹۳۵ء کے انقلاب کے بعد علی گڑھ کالج اسی مقصد سے قائم کیا تھا، آج بھی وہی بلکہ اس سے بھی زیادہ نازک صورت حال پیش ہے اس لیے یہی فرض ان کے جانشینوں پر بھی عائد ہوتا ہے مگر اس راہ میں حیرت باوجود سرسید سے جو غلطیاں ہوئیں اور جن میں وہ اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے ایک حد تک معذور بھی ہے ان سے اب بچنے کی ضرورت ہے۔ ورنہ اگر یونیورسٹی مسلم یونیورسٹی نہ رہی تو خواہ وہ مادی حیثیت کتنی ہی ترقی کر جائے اس سے کچھ حاصل نہیں، ہمارا نقطہ نظر تو یہ ہونا چاہیے

اگر یکدہ کم گرد و زنگیز وجود میں
بائیں تہیت نمی گیرم حیات جاودا را

مقالہ

اسلامی فکر میں وحدت الوجود کا نظریہ

از جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب ایم اے، پروفیسر عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی

وحدت الوجود کا خیال سب سے پہلے یونانی مفکر زونوفیز (Xenophanes) کے یہاں ملتا ہے بقول ویبر (Weber):

”اس کی تحریروں اور تقریروں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توحید کا بانی ہے، جسے وہ وحدت الوجود کا مترادف سمجھتا ہے..... وہ کہتا ہے، خدا صرف ایک ہی ہے جس کا ہر ایک کے دیوتاؤں یا فانی انسانوں سے نہ صورت میں مقابلہ کیا جاسکتا ہے نہ ذہن میں، یہ خدا واحد ہمہ تن چشم، ہمہ تن گوش اور ہمہ تن فکر ہے۔“

اسی طرح پروفیسر تھیلی (Theilly) لکھتا ہے:

”زونوفیز (Xenophanes) وحدت الوجود کا قائل ہے، اور خدا کائنات کی اصل اور انی سمجھتا ہے، جس میں سب کچھ بحیثیت واحد اور کل کے موجود ہے، بالفاظ دیگر اس کے نزدیک خدا ہی کائنات ہے، وہ روح خالص نہیں ہے بلکہ تمام حی بالذات فطرت کا نام ہے۔“

زونوفیز کی شاعرانہ وحدت الوجود کی تکمیل اسکے شاگرد پارمنیدس (Parmenides)

پرمینیدس (Parmenides) نے اپنے استاد کی تعلیمات کی تکمیل کی اور انھیں ایک باقاعدہ وحدیتی نظام کا نقطہ آغاز بنایا۔

پرمینیدس ہی نے "وجود مطلق" کے تصور کا آغاز کیا جسے وہ کائنات کا مبدیہ اور اولین سمجھتا ہے، یہی مسئلہ لکھتا ہے:-

"پرمینیدس کہتا ہے، فقط وجود ہے، غیر وجود نہ ہو اور نہ اسکا ہونا خیال میں آسکتا ہے۔"

پرمینیدس ہی سے افلاطون نے اپنے نظریہ تصورات کو اخذ کیا، چنانچہ ویسبر لکھتا ہے:-
"افلاطون پرمینیدس کی وحدیت سے اپنی تصورات کو اخذ کرتا ہے۔"

اس طرح کچھ دنوں کے لیے وحدت الوجود کا خیال یونانی فکر سے علیحدہ ہو گیا، مگر اس سطور کے بعد رواقیوں نے پھر وحدت الوجود کے عقیدے کو از سر نو زندہ کیا، لیکن ان کی وحدت الوجود میں اَدیت کا رنگ غالب ہے، ویسبر لکھتا ہے:

"رواقیوں کی دینیات وحدت الوجود اور الہیت کے درمیان مصاحبت و مفاہمت کی کوشش تھی، وہ خدا اور کائنات کو ایک ہی سمجھتے تھے لیکن ان کے نزدیک کائنات ایک حقیقی ہے، ایک زندہ خدا جو اشیا کا علم رکھتا ہے، جس کے ہاتھ میں ہماری تقدیر ہے، جو ہم سے محبت کرتا ہے اور ہماری بہتری چاہتا ہے، مگر جذبات انسانی سے پاک ہے۔"

رواقیوں کی وحدت الوجود کا اصل پروفیسر تھلی کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:

"وہ کائنات کو ایک با عقل و فہم مقصدی نظام سمجھتے تھے اور اسی میں دانشمندی سمجھتے تھے

کو خود کو ارادہ کلی کا تابع بنا دیا جائے، اور اس طرح مقصد کلی کے تحقق میں ہاتھ بٹائیں۔"

مگر تیسری صدی مسیحی میں یونان میں ایک فکری انقلاب آ رہا تھا اور "اجتماعی عقل" اپنی قلبی تڑپ

ناموش اور خود کو ارادہ کلی کے تابع فرمان بنا دینے کی کوشش کے باوجود اس بات پر قناعت نہیں کر سکتی تھی کہ صرف اپنے معصوم قلوب میں سکون و طمانیت اور قوت و طاقت پانے کی کوشش پر قناعت کر لے۔ بقول تھلی خدا سے دوری و بھڑوسی کا احساس اور ایک بلند تر الہام ربانی کی خواہش قدیم دنیا کی آخری صدی کا طرہ امتیاز تھا۔

اس انداز فکر نے یونانی فکر کے آخری دور میں تین مختلف فلسفیانہ نظام پیدا کیے۔ ان میں آخری نظام نو فلاطونیت (Neo-Platonism) تھا جس نے رواقیوں کی اس کوشش کو

جواہروں نے وحدت الوجود اور الہیت کی مفاہمت و مصاحبت کے سلسلے میں کی تھی، اپنی آخری حد تک پہنچا دیا، وہ رواقیوں کی مادی وحدت الوجود سے مطمئن نہ ہو سکے۔ انھوں نے خدا

کو کائنات سے مادہ سمجھنے کے باوجود کائنات کو اس سے صدور و انبثاق کے ذریعے متخرج کیا۔ بقول تھلی ان کے نزدیک خداے تعالیٰ ہی تمام وجود کا منبع ہے اور جسم و روح اور مادہ و صورت کے

تمام تناقضات و تضادات کا ماخذ ہے۔ با اینہم خود تمام تناقضات و تضادات سے پاک اور منزہ ہے، وہ واحد مطلق ہے، اس میں کثرت اور تنوع کا کوئی سوال نہیں، وہ اس قدر وراہ الوراہ ہے کہ

ہم جو کچھ اس کے بارے میں کہیں اس سے محض اس کی تحدید ہی ہوتی ہے، اس لیے ہم اس کو خیر باجمال تک سے متصف نہیں کر سکتے۔ ہم اسے صرف سلوک متصف کر سکتے ہیں، ایجابات سے نہیں یعنی

صرت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے وہ کیا ہے،

اگے چل کر پروفیسر تھلی لکھتا ہے کہ

"اگرچہ کائنات خدا ہی سے نکلی ہے لیکن خدا نے اسے پیدا نہیں کیا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے

کہ کائنات خدا کے ارتقا کا نتیجہ ہے، کیونکہ خداے تعالیٰ کامل و مکمل ہے جس میں کسی ارتقا کی

گنجائش نہیں، کائنات کا صدور خداے تعالیٰ سے انبثاق کے ذریعہ ہوا ہے جو اس کی فطرت

اور وحدت کا ایک ناگزیر (overflow) تھا۔

نو قلاطونیت ہی قدیم مسلمان مفکرین میں منتقل ہوئی اور اسی کے ذریعہ غالباً وہ وحدت الوجود کے عقیدے سے آشنا ہوئے، لیکن یہ عقیدہ اسلامی فکر میں کب اور کس طرح داخل ہوا، اس کی تفصیلات ابھی مستور ہیں اور کسی محقق کی منتظر ہیں،

اسلامی فکر میں اس نظریے کے سب سے بڑے علمبردار شیخ محی الدین ابن عربی تسلیم کیے جاتے ہیں جن کا زمانہ ساتویں صدی ہجری ہے، انھوں نے فتوحات مکیہ کے عقیدہ اول میں ذات باری کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ واجب تعالیٰ بذات خود موجود ہے، اس کے وجود کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا، بلکہ وہ وجود مطلق ہے اور وجود مطلق چونکہ ایک مفہوم کلی ہے جس کا خارج میں کوئی وجود و ثبوت نہیں، اس لیے ذات باری کو کائنات عالم میں جاری و ساری کیا گیا، اسی بنا پر جو لوگ وحدت الوجود کے قائل ہیں، ان کے نزدیک ذات باری کا مشاہدہ دنیا اور آخرت میں یکساں طور پر ہوتا ہے، ان کا قول ہے کہ وہ ہمیشہ ذات خداوندی کے دیدار سے فیضیاب ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ امام ابن تیمیہ اپنی معرکہ آراء تصنیف منهاج السنہ میں فرماتے ہیں:

”و کثیر من الناس یزعمون ویظنون انھم یرون اللہ فی الدنیا بآبائهم“

اگے چل کر فرماتے ہیں:-

واهل الوحدة القائلون بوحدة

الوجود کا صحابہ ابن عربی و ابن

سبعین و ابن الفارض یدعون

انھم یشاہدون اللہ دائماً

فان عندهم مشاہدۃ فی

اہل وحدت وحدت الوجود کے قائل ہیں،

مثلاً ابن عربی، ابن سبعین اور ابن فارض

کے اصحاب، وہ مدعی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ

کا ہمیشہ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں، کیونکہ ان کے

نزدیک دنیا اور آخرت دونوں میں اس کا

الدنیا والآخرۃ علی وجہ واحد

اذ کانت ذاته الوجود المطلق

الساوی فی الکائنات

صوفیائے کرام میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ملتی ہے جو وحدت الوجود کے قائل ہیں

مثلاً حضرت بایزید بسطامی اور حسین بن منصور حلاج اور صوفی شعرا، میں شیخ فرید الدین عطار اور

مولانا جلال الدین رومی، ان کے نزدیک ذات باری ہی سب کچھ ہے، اس کے ماسوا کچھ بھی نہیں،

ان کا منہائے مقصود اپنی ہستی کو بالکل فنا کر دینا اور خود کو معدوم سمجھنا ہے، اسی بنا پر حضرت بایزید

بسطامی نے ایک مخصوص کیفیت کے عالم میں سبحانی ما اعظم شانی فرمایا تھا، اور منصور حلاج

نے نعرہ انا الحق بلند کیا،

بایزید بسطامی کی جلالت قدر متفق علیہ ہے، لیکن منصور حلاج کے معاملے میں شروع ہی

سے اختلاف رہا ہے، چنانچہ ان کے محضر پر علماء کی ایک جماعت نے دستخط نہیں کیے جس کے

محل ہر سید ابوالعباس بن شریح تھے، بعد کے لوگوں میں بھی ان کی عقیدت ان سے برأت

پر غالب رہی، ان کے عقیدہ مند ان کے اس نعرے کو خلاف شرع معانی پر محمول کرنے کے بجائے

”قلنوا المسلمین خیراً“ ہی پر عمل کرتے رہے، چھٹی صدی ہجری کے آغاز میں مخدوم علی بن عثمان ہجویری

نے کشف المحجوب میں فرمایا کہ منصور حلاج اتحاد و طول کے عقیدے سے بری تھے، اور یہ عقیدہ

ایک گناہم شخص فارسی نامی نے جو خود کو ان کا مرید بتلاتا تھا، ان کی طرف منسوب کیا، فرماتے ہیں:

”و اگر وہ دیکھ نسبت مخالفت خود بفارس کنند۔ دوسے دعویٰ کنند ایں مذہب

حسین بن منصور است۔ و بجز از دے کے را از اصحاب حسین ایں مذہب نیست۔ من ابو جعفر

عبید لانی را دیدہ ام! چہا ہزار مرد اندر عراق پراگندہ کہ حلاجیال بودند، جلد بر فارس

ہیں مقاتل لعت می کردند

اسی طرح ساتویں صدی ہجری میں مولانا آدم نے فیہ مافیہ میں منصور علاج کے لغزہ انا الحق کے متعلق حسب ذیل اعتذار پیش کیا ہے۔

”آخر ایں انا الحق گفتن منصوبہم ازین معنی است۔ مردم پندارند کہ دعویٰ بزرگ است انا اللہ گفتن دعویٰ

بزرگ است۔ انا الحق عظیم تو اضعفت، زیرا انگری گوید کہ من عبد خدا ایم و ہستی اثبات می کند کیے خود را

و کیے خدا را۔ انا انکہ انا الحق می گوید خود را عدم کرد و یاد را دومی گوید کہ انا الحق یعنی من نیست، ہمہ درست۔

جز خدا راستی نیست، من بکل عدم محضم و ہجیم۔ تو اضع درینجا بیشتر است اینست کہ مردم فهم نمی کنند۔“

یعنی انا الحق کا قائل اپنی ذات کو معدوم سمجھ کر صرف خدا کی ہستی کا اثبات و اقرار کرتا ہے

کیونکہ اس میں بہ نسبت انا العبد کے تو اضع زیادہ ہے، جس کے اندر بندہ کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کا بھی وجود ثابت کرتا ہے

مخدوم علی ہجویری کی تصریح سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فکر میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ ابو علیمان دمشقی یا فارسی نے داخل کیا، لیکن انھوں نے اس فرقے کے متعلق زیادہ تفصیل نہیں دی، چنانچہ فرماتے ہیں :-

”و من کہ علی بن عثمان الجلالی ام می گویم کہ من ندانم کہ فارسی و ابو علیمان کہ بودند و جہ گفتند۔“

اس کا تفصیلی تذکرہ امام عبد القادر بغدادی نے الفرق بین الفرق میں دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے

اسلام میں کل دس فرقے حلولیہ کے ذیل میں شمار کیے جاتے ہیں جن میں سے اکثر غلاة و افغان

میں سے ہیں ان فرقوں کے نام یہ ہیں (۱) سبائیہ (۲) بیانہ (۳) جناحیہ (۴) خطابانیہ (۵) رزامیہ (یہ لوگ مرد اور ہرات کے علاقوں میں برکوکیہ کے نام سے موسوم تھے) (۶) نمیریہ (۷) مقنغیہ (۸)

علمانیہ (۹) حلاجیہ اور (۱۰) عذاقہ۔

فرقہ علمانیہ کے متعلق عبد القادر بغدادی لکھتے ہیں کہ یہ فرقہ ابو علیمان دمشقی کی جانب منسوب

ہے۔ یہ دراصل فارسی کا تھا لیکن چونکہ اپنی بدعت کا اظہار دمشق میں کیا اس لیے دمشقی کہلایا، یہ لوگ

اس بات کے قائل تھے اللہ کی روح حسین اشخاص میں حلول کر جاتی ہے، چنانچہ جب کوئی حسین شکل

نظر آتی تو یہ لوگ اس خیال سے سجدے میں گر پڑتے کہ اللہ اس کے اندر حلول کیے ہوئے ہوگا، بقول

عبد القادر بغدادی یہ فرقہ اس وجہ سے حلول کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے بارے

میں فرشتوں کو حکم دیا تھا کہ فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوله مساجدين۔ اور

حکم باری ان کے زعم کے مطابق اس بنا پر تھا کہ خود اللہ تعالیٰ آدم میں حلول کر گیا تھا، اور یہ

اس لیے کہ اس نے آدم کو احسن تقویم میں پیدا کیا تھا،

منصور علاج کے متعلق یہ یقینی طور سے نہیں کہا جاسکتا کہ آیا وہ حلول و اتحاد کے قائل تھے

یا نہیں، جیسا کہ ابوالعباس بن شریح کے جواز قتل کا فتویٰ نہ دینے سے مخدوم علی ہجویری کی تصریح

اور مولانا آدم کی توجیہ سے اندازہ ہوتا ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ ان کا اسلوب بیان بہت ہی اداق

اور منطقی تھا جس سے لوگوں کا اختلاط یا نقنہ میں پڑنا ایک فطری امر تھا، چنانچہ حافظ شیرازی فرماتے ہیں

منصور بر سر دار این نکته خوش سراید کا مثال اس مسائل از شافعی میرسد

اس کے بعد غالباً یہ نظریہ مفکرین متصوفین کے یہاں زیادہ واضح شکل میں نہیں ملتا تا آنکہ

چھٹی صدی کے آخر اور ساتویں صدی کے آغاز میں شیخ محی الدین ابن عربی نے اس سلسلہ کو اس

بلند آہنگی سے چھیڑ کر فضائے بسیط اس کے لغزوں سے گونج اٹھی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار وہ

عقلمندی جو غم میں سمائے نہیں سماتی تھی اور باہر پھیلنے لگی تھی، ان کی جملہ تحریرات و تصنیفات اسی

نظریہ وحدت الوجود کی آئینہ دار ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ذات باری وجود مطلق ہے، یہ

وجود مطلق کا نظریہ کہاں سے آیا، ابھی تک اس کی تحقیق نہیں ہو سکتی، البتہ فلسفیانہ فکر میں اس کا

ذکر سب پہلے بوعلی سینا کے یہاں ملتا ہے لیکن یہ نہیں معلوم کہ بوعلی سینا کے یہاں کہاں سے آیا۔
امام ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ یہ چیز اس نے اپنے باپ اور بھائی سے جو باطنی مذہب کے سرگرم پیرو تھے
اخذ کی چنانچہ فرماتے ہیں:

”کان ابن سینا وامثالہ من اهل دعوة القرامطة الباطنية
..... وقد ذکر ذلك عن نفسه وانه کان هو واهل بيته من اهل
دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة“

اگر یہ خیال صحیح ہے اور اسے باور نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں تو غالباً مسلمہ بن احمد جبریلؒ وجود
مطلق کا عقیدہ باطنی مبلغین سے اخذ کر کے اپنے ہمراہ اخوان الصفا کے رسائل کے ساتھ اندلس
لے گیا اور یہاں کی ستری انجمنوں نے اس سے اخذ کر کے اپنے مخصوص ممبروں میں اس کی اشاعت
کی۔ اس طرح وجود مطلق کا تصور جو ایک طرح یونان کے رواقی فلاسفہ کی وحدۃ الوجود کا مرکب
مسئلہ تھا، خفیہ طور پر ستری انجمنوں میں نشوونما پا رہا، عموماً اس قسم کے مسائل میں دلکشی ہوتی ہے
اس لیے غالباً انھیں خفیہ انجمنوں میں سے کسی انجمن سے شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے یہ تصور اخذ کیا اور
وہ ان کو اتنا پسند آیا کہ انھوں نے اس کو اپنی زندگی کا شاہکار بنا دیا، چنانچہ آج توحید وجودی
اور شیخ محی الدین ابن عربیؒ لازم ملزوم ہیں۔

لیکن باوجود اس دلکشی و جاذبیت کے جو اس قسم کے مسائل میں ہوا کرتی ہے، علماء اسلام
کے سنجیدہ طبقے نے امت کے لیے مضر ہی سمجھا، انھیں اندیشہ ہوا کہ اس سے شریعت کی بنیادیں متزلزل
ہو جائیں گی اور تکالیف شرعیہ پر عمل نہ کرنے کیلئے لوگوں کو ایک بہانہ ہاتھ آجائے گا، اس لیے
انھوں نے اس عقیدے کی تردید شروع کر دی اور اس پر مختلف اعتراضات وارد کیے کہ
اصل قباحۃ ذات واجب کو وجود مطلق فرض کر لے میں ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک وجود

معقولات ثانیہ اور امور اعتباریہ میں سے ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا، جیسا کہ علامہ
سعد الدین تفتازانی نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے:

”وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية

والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان“

لیکن ذات واجب کو عدم یا معدوم قرار دینا صحیح نہیں، کیونکہ یہ صریح البطلان ہے اور نہ
اس کو ماہیت موجودہ یا ماہیت مع الوجود ہی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اس شکل میں اس کے لیے محتاج
اور ترکیب لازم آتی ہے، اس لیے صوفیہ اور فلاسفہ کی ایک جماعت کا یہ عقیدہ ہو گیا کہ ذات واجب
کی حقیقت وجود مطلق ہے، اس عقیدے پر جو اعتراض کیا گیا اور اس کا جو کچھ جواب دیا گیا، اس کو
علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد میں اس طرح پیش کیا ہے:

جب ان فلاسفہ اور صوفیہ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وجود مطلق ایک مفہوم کلی ہے، جس کا
خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا، البتہ اس کے افراد تقریباً نامتناہی حد تک کثیر ہوتے ہیں اور
واجب موجود واحد ہے، جس میں کوئی کثرت نہیں تو وہ جواب دیتے ہیں کہ واجب ایک واحد شخص
ہے جو ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے جو عین ذات ہے، رہا کثرت فی الموجودات تو وہ اضافات کی
وجہ سے ہے، نہ ان کے کثرت وجودات کی وجہ سے، لہذا جب وجود کی نسبت انسان کی طرف کیجاتی
ہے تو ایک موجود حاصل ہو جاتا ہے اور جب گھوڑے کی جانب کی جاتی ہے تو دوسرا موجود حاصل ہو جاتا ہے، علم جہاں
چنانچہ اس قول کے معنی کہ ”الواجب موجود“ یہ ہیں کہ واجب وجودی اور ”الانسان او الفرس او غیرہ موجود“ کے
معنی ہوئے کہ وہ صاف وجود ہیں، اس مفہوم میں کہ ان کی نسبت واجب کی جانب ہے۔

اس کے بعد علامہ تفتازانی اپنی ذاتی رائے کا اظہار فرماتے ہیں کہ یہ تاویل و توجیہ
محض اس تصریح کی بہنائی دور کرنے کے لیے کی جاتی ہے کہ واجب موجود نہیں ہے اور یہ کہ

نعم بانہ ہر وجود حق کہ قاذورات کا وجود واجب ہے، ورنہ کثیر موجودات اور وجود مطلق کا مفہوم کی طرح
جس کا تحقق و ثبوت محض ذہن میں ہوتا ہے، بالکل ضروری ہیں۔

اسی طرح ان سے پہلے امام ابن تیمیہؒ نے اپنی تصنیف بیان موافقہ صریح المعقول بصیر
المتقول میں توحید کے بارہ میں مسلمانوں میں تین تعبیرات کا ذکر کرنے کے بعد ان پر سخت تنقید کی ہے،
فرماتے ہیں:-

وهؤلاء منتهاهم ان يقولوا هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق

كما قاله طائفة منهم او بشرط نفى الامور الثبوتية كما قاله ابن

سینا واتباعه او يقولون هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقوله القونوی و
مثالہ

یعنی ذات واجب وجود مطلق بشرط الاطلاق ہے، یا وجود مطلق بشرط نفی الامور الثبوتیہ ہے۔
یا وجود مطلق لا بشرط ہے۔ مقدم الذکر دو تعبیرات فلاسفہ و حکماء مثلاً ابو علی سینا اور ان کے متبعین کی ہیں اور
آخری تعبیر صوفیہ مثلاً صدر الدین قونوی وغیرہ نے کی ہے،

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے وجود مطلق کو اس علم کا موضوع بنا دیا، حالانکہ یہ
وجود مطلق ہی ہے جو واجب اور ممکن، علت اور معلول، قدیم اور محدث کے درمیان منقسم ہے اور
موجود تقسیم بھی اقسام میں مشترک ہے، لیکن چونکہ ان لوگوں کے لیے اپنے بعض اصول کی بنا پر وجود کی
تقسیم واجب اور ممکن کے درمیان ممکن نہ تھی اس لیے وجود واجب کو وجود مطلق بشرط الاطلاق
قرار دیا جس کی بجز وجود مطلق کے کوئی حقیقت نہیں، یا وجود مطلق بشرط سلب الامور الثبوتیہ قرار
دیا، اور یہ لوگ اس کی تعبیر اس طور سے کرتے ہیں کہ اس کا وجود کسی ماہیت اور حقیقت کو عارض
نہیں، یہ تعبیر اس اصل فاسد پر مبنی ہے کہ ان حقائق کو جو خارج ہیں ثبوت ہیں وجود عارض
ہوتا ہے، اور اس کی بنیاد ایک دوسری اصل پر ہے کہ وہ یہ کہ خارج میں شے کا وجود ہوتا ہے،

جو اس کی حقیقت کے علاوہ ہے، چنانچہ خارج میں ایک حقیقت ایسی ہوتی ہے جس کو کبھی وجود
عارض ہو جاتا ہے اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہے، اسی لیے منطق میں ماہیت اور وجود کے بین
فرق کیا جاتا ہے،

اس تقریر کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ماہیت کی تفسیر ذہنیات (ما یكون فی الاذن)
سے اور وجود کی تفسیر عینیات (ما یكون فی الالعیان) سے کرتے تو کوئی قباحات لازم نہ آتی اور یہ بالکل
درست ہوتا، دراصل یہی تخیل ان کے پیش نظر تھا، لیکن انھیں اس بات کا توہم ہو گیا کہ جو ماہیت
ذہن میں ہے، وہ بعینہ وہی موجود ہے جو خارج میں ہے اور یہی غلطی کی اصل بنیاد ہے،

اس کے علاوہ جب واجب وجود مطلق بشرط الاطلاق قرار دیا گیا تو پھر اسے کسی عفت کے
ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا جو اسے محض ذکر سکے چنانچہ نہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ واجب بنفسہ ہے
اور نہ یہ کہ وہ واجب بنفسہ نہیں ہے، اسی طرح کسی نفی یا اثبات سے موصوف نہیں کیا جاسکتا کیونکہ
اس سے ایک قسم کی تمیز اور تنقید لازم آتی ہے، اور یہ ایک واقعہ ہے کہ خلوص عن التخصیص اسی طرح
محال ہے جس طرح جمع بین التخصیصین محال ہے۔

اسی طرح جب وجود مطلق کو سلب الامور الثبوتیہ کی شرط سے مقید کیا جاتا ہے تو اس میں
اس سے زیادہ قباحات لازم آتی ہے، جتنا کہ امور ثبوتیہ اور امور عدمیہ دونوں کے سلب کی شرط
سے مقید کرنے پر ہوتی ہے، کیونکہ واجب وجود کے سستی میں غیر کا مشارک ہے جو غیر امور وجود کے
ذریعہ اس سے ممتاز ہے اور واجب امور عدمیہ کے ذریعہ اس غیر سے ممتاز ہوگا، چنانچہ تمامی موجودات
اس سے اکمل اور افضل لازم آتی ہیں،

جہاں تک صوفیہ کا تعلق ہے مثلاً ابن عربی، صدر الدین قونوی، ابن سبعین اور ابن الفارض
وغیرہ ان کا خیال ہے کہ واجب وجود مطلق لا بشرط الاطلاق ہے، ان بزرگوں نے واجب کو وجود

من حیث ہو ہو قرار دیا، قطع نظر اس کے کہ وہ واجب ہے یا ممکن اور واحد ہے یا کثیر۔ اور حقیقت ہے کہ جس طرح انسان مطلق لا بشر طاس انسان اور اس انسان اور ذہنی و خارجی دونوں پر صادق آتا ہے، اسی طرح وجود مطلق لا بشر طبعی واجب و ممکن، واحد و کثیر اور ذہنی و خارجی سب پر صادق آتا ہے اور جب یہ حال ہے تو یہ وجود مطلق خارج میں مطلقاً موجود نہیں ہوگا۔

اس اقتباس سے مقصود وحدت الوجود کی اہمیت کو واضح کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ یہ منزل ایسی دشوار گزار ہے کہ اس کی صحیح طور پر تعبیر کرنا نہایت مشکل ہے، ہر مصنف نے اس کو اپنے خاص نقطہ نظر سے پیش کیا ہے اور بمصادیق ع

چوں نہ دید نہ حقیقت رہ افسانہ زندہ

جو علماء اس کی لذت سے نا آشنا تھے انھوں نے اس کے معتقدین پر سخت اعتراضات کیے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سارے عالم اسلام میں شیخ ابن عربی اور ان کے ہم ذوا صوفیائے کرام کے خلاف شدید احتجاج کیا گیا اور عوام کو ان حضرات کے بارے میں طرح طرح کے شکوک لاحق ہو گئے، اس لیے اور چند علمائے محققین کو شیخ ابن عربی کی حمایت میں ان کے نقطہ نظر کی تشریح و توضیح کے لیے کتابیں لکھنا پڑیں جس میں انھوں نے ان اعتراضات کے جوابات دیے اور یہ ثابت کیا کہ شیخ کے اقوال شریعت مطہرہ کے عین مطابق ہیں، ان ہی بزرگوں میں سے ایک شیخ کئی ہیں جو سلطان سلیم خان ابن بایزید خاں کے خاص مصاحبین میں تھے، انھوں نے ایک رسالہ "الجانب لغربی فی حل مشکلات الشيخ محی الدین ابن العربی" کے عنوان سے تصنیف کیا، اس رسالے کا ایک قدیم نسخہ برٹش میوزیم کی لائبریری میں موجود ہے، اس کے ایک جز کو جو مسئلہ وحدت الوجود سے متعلق ہے، ڈاکٹر

محمد احمد صاحب مدنی برادریسہ الہ آباد یونیورسٹی نے ۱۹۵۳ء میں شائع کیا ہے،

اس رسالہ میں شیخ کئی نے وحدت الوجود کے قائلین کو دو زمروں میں تقسیم کیا ہے،

(۱) ملاحظہ اور (۲) موحدین۔ فرماتے ہیں:-

"وجودیہ نیز دو طائفہ اند کے محمدانند و یکے موحدان و بیان مذہب ہر دو طائفہ

از ضروریات است تا فرق میان محمدین و موحدین معلوم شود"

وجودیہ محمدین کے ذکر میں فرماتے ہیں کہ اس گروہ کا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ خارج میں عالم ارواح و اجسام سے ممتاز ہو کر مستقل موجود نہیں ہے، بلکہ وہ مجموع عالم ہے لغو ذہن با اللہ۔ جملہ افراد عالم کے ساتھ اس کو وہی نسبت ہے جو کلی طبعی کو اپنے افراد کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس عالم اللہ ہے اور اللہ اعلم ہے۔ عالم کے سوا کوئی دوسری شے ایسی نہیں ہے جسے اللہ کہیں، جو کچھ ہے ہی عالم ہے اور بس۔ اور یہ کفر صریح ہے۔

وجودیہ موحدین کے متعلق لکھتے ہیں کہ شیخ ابن عربی قدس سرہ کی مراد اس قول سے کہ ^{حجب الوجود} وجود مطلق ہے، یہ ہے کہ باری تعالیٰ نہ علت ہے اور نہ معلول بلکہ وہ موجود ہے جیسا کہ فتوحات کے باب ششم میں لکھا ہے، یعنی (بالفاظ شیخ کئی)

"حق تعالیٰ دوست موصوفات بوجود مطلق زیر اکہ اوسبمانہ معلول است چیزے را دانہ علت

است بلکہ او موجود است"

لیکن اس سے قبل غالباً عراقی ہمدانی کے زمانہ ہی سے وحدۃ الوجود کی تعلیم ہندوستان میں رائج ہو چکی تھی، کیونکہ عراقی نے لمعات میں شیخ ابن عربی کی فصوص اور ان کے شاگرد رشید صدر الدین تونوسی کے ارشادات گرامی ہی کا چہرہ اتارا ہے اور خود بھی نئے وحدت کے نئے سرشار تھے، جیسا کہ فرماتے ہیں، شعر

در دیدہ عراقی جام و شراب و ساقی جملہ کے است احوال بندیکے دو گانہ

اسی زمانے میں ایک بزرگ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے اپنے شاگرد و مرید خاص قاضی

شمس الدین کی درخواست پر ایک مجموعہ مکاتیب تحریر فرمایا تھا جن کی مجموعی تعداد تین سو اٹھاسی تھی ان میں سے سو مکتوبات نو لکھنؤ پریس سے شائع ہو چکے ہیں جس کے مکتوب اول میں شیخ نے توحید کی نہایت عمدہ توضیح پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اہل طریقت کے نزدیک توحید کے چار درجے ہیں،

درجہ اول یہ ہے کہ بندہ زبان سے لا الہ الا اللہ کہے لیکن دل میں اس کا اعتقاد نہ ہو۔ یہ منافقوں کی توحید ہے اور کل قیامت میں اس کا کوئی نفع نہ ہوگا،

درجہ دوم یہ ہے کہ زبان سے لا الہ الا اللہ کہے اور دل میں بھی اس کا اعتقاد رکھے خواہ تقلید کی بنا پر جیسے کہ عام لوگ کسی دلیل کی وجہ سے مثلاً تمکلم۔ یہ توحید کی ظاہری شکل و صورت ہے۔ اسکی وجہ شرک جلی سے نجات، عذاب و دوزخ سے رہائی اور بہشت میں داخلہ ضروری ہو جاتا ہے لیکن یہ توحید کا اولیٰ درجہ ہے جس کے متعلق ارشاد نبوی ہے، علیکم بدین العجائن۔

درجہ سوم یہ ہے کہ بندہ کے دل میں ایک نور کا ظہور ہو جس کی روشنی میں اسے سارے افعال و اعمال ایک ہی اصل سے ظاہر ہوتے نظر آئیں اور وہ مشاہدہ کرے کہ فاعل ذات واحد کے سوا نہیں اور کسی دوسری ہستی کے لیے فعل ثابت نہیں، یہ توحید عارفین کی ہو جو عامی اور تمکلم کی توحید سے بلند تر ہے۔

عامی، تمکلم اور عارف کے درمیان جو فرق ہو اسے ایک تمثیل کے ذریعہ واضح کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ایک شخص ہر جگہ کسی دوسرے سنگریہ اقرار کرتا ہے کہ آقا مکان میں موجود ہے۔ یہ عامی ہے۔ ایک دوسرا شخص ہے جو بغیر کسی سے نہ ہوئے یہ دیکھ کر آقا کے خدم و حشم و دانے پر ہیں یہ استدلال کرتا ہے کہ آقا مکان میں موجود ہے تمکلم ہے، اس کا درجہ عامی سے ضرور بلند ہے، مگر عدم مشاہدہ میں دونوں برابر ہیں، مگر تیسرا شخص

ایسا ہے جو آقا کو مکان میں موجود دیکھ رہا ہے، یہ عارف ہے۔ اس کا مرتبہ دونوں سے بلند ہے۔ لیکن ابھی یہ تفرقہ کی منزل ہے۔ کمال توحید اس سے آگے ہے۔ کیونکہ منور خالق کے مشاہدہ کے ساتھ مخلوق کو بھی دیکھ رہا ہے۔

”لاکن دروے خلق را بندہ خالق را می دانند کہ خلق همه از خالق است۔“

درجہ چہارم یہ ہے کہ سالک کے اوپر نور باطن اس شدت سے آشکارا ہو کہ اس کی روشنی کے آگے سارے ذرات وجود سالک کی نظروں میں مستور ہو جائیں جس طرح آفتاب عالمات کی روشنی کے سامنے فضا کے ذرات مخفی ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد فرماتے ہیں :-

”ذره در نور آفتاب نتوان دید نہ از آنکہ آن ذره نیست شدہ است بکہ از آنکہ با ظهور نور

آفتاب ذره را جز متواری شدن دروے نیست۔ همچنین نہ آنکہ بندہ خدا اگر دو تعالیٰ اللہ عن ذ

علا کبیراً نہ آنکہ بندہ بحقیقت نیست شود۔ نابود نہ دیگر است و نادیدن دیگر۔“

مردہ توحید وجودی کی ایک دوسرے طریقے پر نفی کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

تو چون در آئینہ نگری آئینہ را نہ بینی زیر اگر متغرق جمال خودی و نہ توانی گفت آئینہ

نیست شدہ و یا آئینہ جمال شد یا جمال آئینہ شد۔“

آگے چل کر اس تمثیل کی مزید توضیح فرماتے ہیں:

”در میان آئینہ و صورت نہ اتحاد بود نہ حلول۔“

اد بگوید دریں مقام فضل کہ تجلی نہ انداز حصول

توحید کے اس درجہ چہارم کے متعلق فرماتے ہیں کہ صوفیہ اسے الفناء فی التوحید کے نام سے موسوم کرتے شیخ نمبر ۱ کے تقریباً دو سو سال بعد امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی نے اسی توحید کو توحید شہودی کا نام دیکر توحید وجودی سے ممتاز کر دیا ہے چنانچہ ایک مکتوب گرامی میں شیخ فرید بخاری کے نام تحریر فرمایا رقمطراز میں:

”توحید شہودی کے دیدار سے پہلے شہود سالک کے نہایت توحید وجودی ایک موجود دانستن و غیر ارادہ عدم انگاشت۔“

الغرض اسلامی توحید جس کا آغاز والہکمالہ واحدہ لا الہ الا اللہ الرحمن الرحیم سے ہوا تھا اور جو آ

کمال تحقیق کیلئے واحد واحد کے ساتھ موجد کی بھی گنجائش چھوڑتی تھی، دوسری صدی کے میں نو فلاطونی فلاسفہ

کے زیر اثر تجریدی توحید میں منتقل ہونا شروع ہو گئی جس میں تنزیہ کو تعطیل کی حد تک پہنچا دیا گیا۔ اسکی نتیجہ میں توحید وجودی یا وحدۃ الوجود کا آغاز ہوا جسکی اساس وجود مطلق پر رکھی گئی اور جس کے سب سے بڑے علمبردار قدامت حسین بن منصور حلاج اور متاخرین شیخ ابن عربی تھے جب اسے عقل و شریعت کے ساتھ منطبق کر سکی کوشش کی گئی تو اس میں ناقابل حل وقتیں پیدا ہونے لگیں اور انجام کار یہ معلوم ہوا کہ ع ایں رہ کہ تو می روی تبرکستان است۔

لہذا صوفیاء کرام کی ایک جماعت نے جو باطنی قیاس آدمیوں کی خاطر اسلام کے عروہ و ثقی کو چھوڑنا نہیں چاہتے تھے، پہلے دے لفظوں میں اسے اعراض و اغراض بہت کر توحید کا خالص اسلامی تصوف متصوفانہ رنگ میں پیش کیا، اس طرح کے سب سے نمایندہ شیخ شرف الدین یحییٰ نیرمی تھے لیکن نوین دسویں صدی ہجری میں جب شیخ عبد القدوس گنگوہی اور ان کے صاحبزادوں اور متبعین کے اثر سے پھر وحدۃ الوجود کا عقیدہ عام ہونے لگا تو حضرت مجدد الف ثانی نے اس کے سوا کوئی چارہ نہ بھانپ کر ملت بیضا کے دامن کو اس بدعت کی گرد سے بچانے کے لیے غیر مبہم الفاظ میں اسے براہوت کا اعلان کیا جا، چنانچہ ان کا فیصلہ عقیدہ وحدت الوجود کے آئندہ ارتقا کے لیے ضرب کاری ثابت ہوا۔

حضرت بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، شیخ محی الدین ابن عربی، مولانا رام، شیخ فرید الدین عطار اور شیخ عبد القدوس گنگوہی، ان بزرگوں کی شخصیت، ان کا تقدس، انکی پرہیزگاری اور جذبہ اتباع سنت ہمارے لیے درس و عبرت ہے لیکن اسکے باوجود انکی تعلیم وحدت الوجود کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ عقیدہ بقول مجدد صاحب "توحید وجودی کنفی ماسوا سے یک ذات است تعالیٰ و تقدس بعقل و شرع در جنگ است۔"

اور جو صوفیائے کرام وحدت الوجود کے قائل ہیں ان کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

"از صوفیہ علیہ ہر کہ بوحثت وجود قائل است و اشیا و راعین حق می بنید تعالیٰ و حکم

بہم اوست می کند مردوش نیست کہ اشیا و باقی جل و علامتہ اند و تنزیہ تنزل نمودہ تشبیہ گشتہ

است و واجب ممکن شدہ بیچوں بیچوں آمدہ کہ ایں ہمہ کفر و الحاد است و ضلالت و زندقہ۔"

فقہ اسلامی کے مآخذ

از

جناب مولانا محمد تقی صاحب لایق صمد دارالعلوم معینیہ اجمیر

(۷)

جس چیز کا لینا حرام (۳۱) ماحرم اخذ حرم
جس کا لینا بھی حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے، اعطاء

حرام ہے،

جیسے سود، کمالت کی اجرت اور رشوت وغیرہ۔ چند صورتیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں،

(۱) اگر فاقہ کی نوبت ہو اور سودی قرض لینے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو بقدر ضرورت

سود پر قرض لینا جائز ہے، (۲) اگر جان اور مال کے تلف کا قوی اندیشہ ہے تو رشوت دیکر جان اور

مال بچالینا جائز ہے (۳) بلا تصور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں تو رشوت دیکر

گلو خلاصی جائز ہے (۴) مال کا منتظم اور وصی مال کو غصب (چھیننا) اور ظالمانہ قبضہ سے بچانے کے

لیے رشوت دے سکتا ہے۔ لیکن ان تمام صورتوں میں رشوت لینے کی شرعاً اجازت نہیں ہے،

اس کے قریب یہ اصول ہے:

جس فعل کا کرنا حرام ہے دوسرے سے اس کا
جس فعل کا کرنا حرام اسکا
دوسرے مطالبہ بھی حرام ہے
حرم فعلہ
حرم طلبہ

مطالبہ بھی حرام ہے۔

درج ذیل قسم کی صورتیں جائز ہیں۔

(۴) کسی شخص پر قرض وغیرہ کا دعویٰ ہے، لیکن فریقہ مقابل اس کا انکار کرتا ہے تو اس حلف لینا جائز ہے (۲) جزیہ (جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ) کا مطالبہ غیر مسلم سے جائز ہے حالانکہ مسلم ہونے کی وجہ سے خود نہیں ادا کرتا ہے،

جس نے کسی معاملہ میں وقت پہلے (۳۳) من استعجل جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز جلد بازی کی اسکو محرومی کی نذر ہے | الشئ قبل اوانه کے حصول میں جلدی کی اس کو اس سے

عوقب بحرمانہ محرومی کی نذر دیکھائے گی،

قاتل دراشت سے اسی بنا پر محروم ہوتا ہے،

جس نے وقت کے بعد موخر کیا (۳۴) من اخر الشئ جس شخص نے وقت کے بعد کسی چیز کو موخر تو حکم میں عذر کرنا چاہیے بعد اوانه فلیتا مل کیا تو حکم (فیصلہ) میں عذر و فکر

فی الحکمہ کرنا چاہیے۔

مثلاً کسی شخص نے مرض الموت میں وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ ترکہ سے محروم نہ ہوگی، بلکہ اس کو جو حصہ ملتا ہے اس کی وہ سچی ہوگی، فقہاء نے بعض صورتوں میں اس اصول کی خلاف ورزی کی اجازت دی ہے، لیکن موقع و محل کے لحاظ سے ہر جگہ اجازت کی گنجائش نہیں ہے، روزہ نہ رکھنے کی غرض سے کوئی شخص صبح صادق سے پہلے ۱۱ پی کر صبح کے وقت بیمار بن گیا یا زکوٰۃ نہ دینے کی غرض سے سال پورا ہونے سے پہلے مال بیچ ڈالا یا ہبہ وغیرہ کر کے اس کی نوعیت بدل دی تو یہ تمام صورتیں ناپسندیدہ ہیں، ورنہ دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

اس گمان کا اعتبار نہیں (۳۵) لا عبرة بالظن اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جس کی خطا ظاہر ہو | البین خطاء کا جس کا غلط ہونا ظاہر ہو،

(۱) جس شخص کی عشاء کی نماز فوت ہوگئی تھی اس نے اس گمان پر فجر کی نماز ادا کر لی کہ وقت میں دونوں نمازوں کی گنجائش نہیں ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ وقت میں گنجائش تھی، تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی، اگر دونوں نمازوں کی اب بھی گنجائش باقی ہے تو پہلے عشاء پھر فجر کی نماز ادا کرنی چاہیے، اور اگر دونوں کی گنجائش نہیں رہ گئی ہے تو فجر کی نماز دوبارہ پڑھے،

یہ مسئلہ اس شخص کے لیے ہے جو صاحب ترتیب ہو یعنی نماز فرض ہونے کے بعد سے مسلسل پانچ نمازیں اس کی نہ قضا ہوئی ہوں اور اگر قضا بھی ہوگئی ہوں تو ادا کر لیا ہو،

(۲) پانی کو ناپاک سمجھ کر اس سے وضو کر لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو وضو جائز ہوگا، (۳) کسی شخص کو اس گمان پر زکوٰۃ دیدی گئی کہ وہ سچی نہیں ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ سچی تھا، تو زکوٰۃ ادا ہوگئی،

کئی صورتیں اس اصول سے مستثنیٰ بھی ہیں، مثلاً

(۱) کسی شخص کو زکوٰۃ کا مستحق سمجھ کر زکوٰۃ دیدی، پھر معلوم ہوا کہ وہ مالدار تھا یا اس کے بیٹا تھا تو امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ نہ ادا ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادا ہو جائیگی، (۲) کپڑے کو ناپاک سمجھ کر اس میں نماز پڑھ لی، بعد میں معلوم ہوا کہ پاک تھا، تو دوبارہ نماز ادا کرے،

(۳) بے وضو نماز پڑھ لی، بعد میں خیال ہوا کہ پاؤں وضو تھا تو نماز دوبارہ پڑھے،

(۴) وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ وقت ہو گیا تھا تو دوبارہ نماز پڑھے وغیرہ۔ فقہاء کے نزدیک مسائل کے استنباط میں صرف ایک ہی حیثیت نہیں دیکھی جاتی ہے، بلکہ اس کی تمام حیثیات پر نظر رکھنی چاہیے بسا اوقات ایک حیثیت سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری کئی حیثیتیں اس کے خلاف تقاضا کرتی ہیں، ایسی حالت میں غلبہ کا اعتبار کر کے حکم صادر کرتے ہیں۔

جس چیز کے کھڑے نہ ہو سکیں اسکے (۳۶) ذکر بعض صا
بعض صا ذکر کھڑے کے ذکر کے مثل
یجوزی کذا کو کلاہ

مثلاً نصف طلاق یا نصف عورت کو طلاق کہنے سے ایک طلاق ہوگی، کیونکہ طلاق کے حصہ
ہوتے ہیں اور عورت کے حصہ کیے جاسکتے ہیں۔

کرنیوالا اور سب بننے والا دونوں (۳۷) اذا جمع المبدأ
جمع ہو تو ہم کی نسبت کام کرنیوالے کی طرف
والمتبب احنیف

الحکمہ الی المبدأ

(۱) ایک شخص نے راستہ میں کنواں کھودا، دوسرے شخص نے کسی کو کنوئیں میں گرا دیا تو گرانے والا
گفت کرنے کا ضمان دے گا۔

(۲) ایک شخص نے چور کی رہبری کی اور اس نے چوری کر لی تو چور ضامن ہوگا، البتہ اگر چور کی
رہبری اس مال میں کی جو اس کے پاس امانت تھا تو اس صورت میں رہبری کرنے والا ضامن ہوگا
اس نے امانت کی حفاظت میں کوتاہی کی۔

مادہ فیصلہ کرنیوالی (۳۸) العادة محكمة
عادت حکم (فیصلہ کرنے والی) بنائی گئی ہے۔

اس کی تفصیل فقہ کے ماخذ کے باب میں گذر چکی ہے، بعض پہلو یہ ہیں، فقہاء نے عادت کی
دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) کئی عادت اور (۲) بہ لے والی عادت۔ کئی عادت کی یہ تعریف ہے

العوائد العامة لا تختلف
وہ عام عادتیں جو کسی زمانہ اور کسی مقام

مجبب الا عصار والامصار
میں بہ لتی نہیں ہیں، جیسے کھانا پینا،

والاحوال كالاكل والشرب
غرم اخشی، سونا جاگنا، پینا یہ چیزیں

والفح والحزن والنوم
کی طرف رغبت، نفرت کرنے والی

والیقظة واليل الى الملاثم و
النفس عن المنافر وتناول
الطيبات والمستلذات و
اجتناب المولمات والخبائث
وما اشبه ذلك

ان سب کی حیثیت یہ ہے :

وضعت عليها الدنيا وبها
قامت مصالحها في الخلق
ان پر دنیا کا نظام بنایا گیا ہے اور خلق خدا
مصلحتیں ان ہی کے ذریعہ قائم ہیں۔

ان میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے، کیونکہ یہ سب

طبعی و فطری میلانات ہیں۔

(۲) بہ لے والی عادت یہ ہے :

العوائد التي تختلف باختلاف
الاعصار والامصار والاحوال

وہ عادتیں جن میں زمانہ، مقامات اور
حالات کے لحاظ سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے

كهيئات اللباس والمسكن
جیسے لباس کی وضع قطع، مکان کی بنائ

واللين في الشدة والشدّة
سمتیں نرمی اور نرمی میں سختی، کام میں

فيه والبطي والسرعة في
عجلت و تاخیر، سنجیدگی و ستائنت،

الامور والالناء والاستحجال
اور حلیہ بازی وغیرہ۔

وما كان نحو ذلك

یہ امور ایسے ہیں جن پر ادوی و معنوی ماحول، آب و ہوا اور موسم وغیرہ کا کافی اثر پڑتا ہے۔ اس بنا پر ان میں نہ ہر دور میں یکسانیت پائی جاسکتی ہے اور نہ ہر جگہ و ہر حالت میں یکسانیت ہو سکتی ہے، ایسی صورت میں اگر ان باتوں میں ایک ہی طریق کار کی پابندی ضروری قرار دی جائے تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اس لیے فقہاء حالات و مقامات اور زمانہ کے لحاظ سے ان میں فیصلہ کا حکم دیتے ہیں اور ایک جگہ کا حکم دوسری جگہ والوں پر مستلظ نہیں کرتے ہیں اور نہ ایک دور کے حکم کو ہمیشہ کے لیے راجح قرار دیتے ہیں۔

فاذا كان كذلك لم يصح ان يحكم

بالثانية على من مضى لا حتمال

التبديل والتخلف بخلاف الاول

جب معاملات کی نوعیت یہ ہو تو دوسری قسم میں

اس قسم کا حکم نہیں دے سکتے ہیں جیسا کہ پہلے لوگوں

کو حکم دیا گیا تھا کیونکہ ممکن حالات میں تبدیلی ہوتی ہے

اور اسکے خلاف حکم کی ضرورت ہو جیسا کہ پہلی قسم کے حکم میں

ایسی تبدیلیوں کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔

بدلتے والی عادت کی کئی قسمیں ہیں | بدلتے والی عادت کی فقہاء نے کسی قسم میں بیان کی ہیں،

(۱) عادت کہیں کوئی بات اچھی سمجھی جاتی ہے اور کہیں کوئی بات مثلاً مشرقی ممالک میں ننگے

سر پہنا سنجیدگی و ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے اور مغربی ممالک میں ایسا نہیں ہے۔

فالْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ

ذَلِكَ فَيَكُونُ عِنْدَ أَهْلِ الشَّرْقِ

قَادِحًا فِي الْعَدَالَةِ وَعِنْدَ أَهْلِ

الْمَغْرِبِ غَيْرَ قَادِحٍ

اور مغربی ممالک میں ایسا نہ ہوگا۔

جب کسی زمانہ میں مشرق و مغرب کا یہ تفاوت ختم ہو جائے یا مشرق میں عادت بدل جائے اور مغرب میں عادت اس کے برعکس ہو جائے تو اسی مناسبت سے حکم میں بھی تبدیلی ہوتی رہے گی، اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے جن کا تعلق انسان کی وضع داری اور حیثیت و عزت ہو جانیچہ یورپ والوں کے لیے ننگے سر نماز پڑھنے اور ننگے سر بھرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ایشیائی والوں کے لیے (جب تک عادت بدلے) قباحت ہے، البتہ اس قسم کی چیزیں اگر ایشیائی میں بھی عادت کا درجہ اختیار کر لیں تو پھر ان میں یہاں بھی کوئی قباحت نہ باقی رہے گی۔

(۲) مقاصد کی تعبیر میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہوتی ہیں، ایک ملک والے اپنے مقصد

کی تعبیر کسی طرح کرتے ہیں اور دوسرے ملک والے دوسری طرح، ایسی صورت میں جہاں جیسی

عادت ہوگی اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، مثلاً طلاق کے باب میں عریج اور غیر عریج لفظ

میں اختلاف ہوتا ہے، کہیں ایک لفظ طلاق عریج کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن دوسری جگہ وہی

طلاق کے کناہ میں مستعمل ہوتا ہے، ایک جگہ کا استعمال اگر دوسری جگہ والوں پر مستلظ کیا جائیگا

تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اسی طرح معاملات کی تعبیر میں مقامات کے لحاظ سے تفاوت

ہوتا ہے، قسم دینے کے باب میں بھی یہی تفاوت ظاہر ہوتا ہے، اگر ان کے تصفیہ میں عرف و

رواج کا لحاظ نہ کیا جائے تو الہی پالیسی کی خلاف ورزی لازم آئے گی اور نظام چلانا

دشوار ہو جائے گا۔

(۳) مختلف پیشہ والوں کی اصطلاحیں اپنے اپنے پیشہ کے معاملات میں مختلف ہوتی

ہیں، اس لیے ہر پیشہ والے کی عادت و رواج کے مطابق اس کا فیصلہ کرنا ہوگا،

(۴) معاملات میں مختلف جگہوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، مثلاً نکاح میں کہیں ہر

رائج ہوتا ہے اور کہیں ہر مؤجل، یا خرید و فروخت میں بعض صورتوں میں کسی جگہ نقد کار و

ہوتا ہے، بعض جگہ اس کی مدت مقرر ہوتی ہے، جس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس قسم کی تمام صورتوں میں دستور کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

(۵) انسان کی جسمانی نشو و نما میں مختلف چیزوں کا اثر پڑتا ہے، آب و ہوا، گرمی سردی، خوراک، گھبراہٹ اور باہر کا ماحول وغیرہ، اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے بلوغ کی مدت میں اختلاف ہوتا ہے، شریعت نے اس کی جو علامتیں مقرر کر دی ہیں ان کے ظاہر ہونے کے بعد اس کے فیصلہ میں زیادہ دشواری نہیں رہتی ہے، البتہ علامتیں ظاہر ہونے کی صورت میں سن اور سال کے لحاظ سے مدت مقرر کرنے میں مذکورہ بالا تمام چیزوں پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔ حالات و مقامات میں اختلاف کے لحاظ سے بلوغ کی مدت کی تعیین میں بھی اختلاف ہونا لازمی ہے جس کے لیے اسی اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے جن کا تعلق بلوغ اور عدم بلوغ سے۔

(۶) مرغن اور زخم کی وجہ سے کسی شخص کی کوئی عادت عام عادت کے خلاف ہو جائے تو اس کا اعتبار بھی ضروری ہوگا، مثلاً رفع حاجت کی راہیں بند ہو جائیں اور زخم ان کی قائم مقام کرنے لگے، یا کھانے پینے کا راستہ بند ہو جائے اور ان کی جگہ ذریعہ غذا اور دوا وغیرہ پہنچائی جائے، حاصل یہ ہے کہ فقہانے مقررہ حدود و قیود کے مطابق عادت کو نہایت ادنیٰ مقام دیا اور اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی کی ہے۔

لان الشرع انما جاء بامور
معقودۃ جاریۃ علی امور
معقودۃ
اس لیے کہ شریعت عادی امور کے لحاظ سے نازل ہوئی ہے اور ان ہی امور پر نازل بھی ہوتی ہے۔

ایک اجتہاد دوسرا اجتہاد (۳۹) الا اجتہاد کلا ینقض
عنه اجتہاد
ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

مثلاً ایک مرتبہ کسی نے اجتہاد سے کوئی حکم دیا اور دوسرے نے اجتہاد سے اس کے خلاف حکم دیا تو اس دوسرے حکم سے پہلا حکم نہ ٹوٹے گا، بلکہ اپنی جگہ باقی رہے گا اور دوسرا اپنی جگہ پر رہے گا۔ کمالات و مصالح بدلتے رہتے ہیں، ممکن ہے پہلے حکم کے وقت مصالح کچھ رہے ہوں اور اب وہ مصالح بدل گئے ہوں۔ حضرت عمرؓ نے بعض مسائل میں اجتہاد سے حضرت ابو بکرؓ کے حکم کے خلاف فیصلہ کیا، لیکن ان کے حکم کو باطل نہیں ٹھہرایا،

اس اصول سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی رائے اور اجتہاد سے تبدیلی کا حکم ایک جانب رخ کر کے نماز پڑھی، پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری رکعت دوسری جانب پڑھی، پھر تیسری اور چوتھی، اسی طرح رائے بدل کر خلاف جانب پڑھی، حتیٰ کہ چار رکعت چار جانب ہوئیں، جب بھی نماز ہو جائے گی، کیونکہ دوسری رائے اور اجتہاد کی بنا پر پہلی رائے اور اجتہاد کو باطل نہ قرار دیا جائے گا،

کلام کو کارآمد بنانا اس کے مہل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے | (۳۹) اعمال الکلامہ | اولیٰ من اہمالہ

مگر ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ کلام مؤثر اور کارآمد بن سکتا ہو، ورنہ اسکو مہل اور لغو قرار دینا جائے گا،

تابع کلام تابع ہی کا ہوگا | (۴۰) التابع تابع | تابع تابع ہی اسکو مستقل حیثیت نہ حاصل ہوگی،

(۱) پیٹ کا بچہ جانور کی بیع میں داخل ہوگا، علیحدہ اسکی بیع یا اس کا ہمہ درست نہ ہوگا،
(۲) راستہ وغیرہ سب زمین کی بیع میں داخل ہوں گے، انھیں مستقل حیثیت دے کر الگ معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا،

ذیل کی قسم کے مسائل اس اصول سے مستثنیٰ ہیں :

حمل کے لیے وصیت اور اقرار کرنا صحیح ہے۔ وغیرہ

(۴۲) التابع یسقط بسقوط المبتوع تبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہو جائیگا۔

جب فرض نماز جنوں وغیرہ کی بنا پر ساقط ہوگئی تو سنتیں بھی ساقط ہو جائیں گی، اسکے قریب یا مبرا

(۴۳) یسقط الفرع اذا سقط اصل ساقط ہو جانے سے فرع ساقط

اکاصل ہو جاتی ہے۔

فقہاء اسی اصول کی بنا پر کہتے ہیں:

(۴۴) اذا برأ الاصل برأ جب اصل بری الذمہ ہو تو

الکفیل (ضامن) بھی بری الذمہ ہوگا،

مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص نے اقرار کیا کہ ذیہ کا خالد پر ہزار روپیہ

ہے اور میں اس کا ضامن ہوں، خالد انکار کرتا ہے کہ میرے ذمہ کچھ نہیں ہے، اب اگر ذیہ

دعویٰ کرے گا تو کفیل (ضامن) کو ادا کرنا پڑے گا، مگر یہ اس صورت میں ہوگا جب گو اور

موجود ہوں،

یا شوہر نے خلع کا دعویٰ کیا کہ عورت سے خلع ہو گیا ہے اور عورت انکار کرتی ہے تو عورت

شوہر سے جدا ہو جائے گی، البتہ خلع کا مال (وہی اہل ہے) دینا واجب نہ ہوگا،

آزاد کسی کے قبضہ میں (۴۵) الحرق لا یدخل آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں

نہیں داخل ہوتا ہے تحت المید داخل ہوتا ہے۔

کسی شخص نے کسی بچہ کو غصب کر لیا اور اس کے پاس اچانک یا کسی بیماری وغیرہ

سے مر گیا تو اس پر بچہ کا ضمان (کہ اس کے بدلہ بچہ دینا پڑے) نہ واجب ہوگا، کیونکہ آزاد اور

کسی شخص کا قبضہ شرعی نقطہ نظر سے تسلیم ہی نہیں کیا گیا ہے۔

ساکت (خاموش) کی طرف کسی بات کی

کی نسبت نہ ہوگی ساکت قول کی نسبت نہ درست ہوگی،

(۱) کسی غیر شخص کو اپنے مال میں تصرف کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی اجازت

پر محمول ہوگی، اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص اس کی طرف سے وکیل ہے جس کی بنا پر دیکھ کر

خاموش ہو گیا ہے،

(۲) حاکم کسی بچہ یا ایسے شخص کو جس کو مال میں تصرف (خرید و فروخت وغیرہ) کی اجازت

نہیں ہے، خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی حاکم کی طرف سے اجازت

پر بھی جائے گی، وغیرہ

بین سائل جن میں نفل (۴۶) الغرض افضل فرض نفل سے افضل ہے۔

فرض سے افضل ہے من النفل

ذیل کے چند مسائل اس سے متعلق ہیں:

(۱) مفلس قرضدار کو مہلت دینے سے جو کہ واجب ہے، قرض سے سبکدوش کر دینا افضل ہے۔

(۲) سلام کی ابتدا جواب دینے سے جو کہ واجب ہے، افضل ہے،

(۳) وقت سے پہلے وقت کے بعد کے وغیرہ سے جو کہ فرض ہے، افضل ہے،

جندۃ اہول وکلیا (۴۸) الحرب خدا عتہ جنگ میں چال کی اجازت ہے،

یعنی جنگ میں دشمن سے مقابلہ کے وقت چال چل جانے کی اجازت ہے،

(۴۹) الاجتہاد کا یعارض لنص اجتہاد نص صریح کے مقابل نہیں ہوتا ہے۔

جس معاملہ میں نص صریح موجود ہو اس میں اجتہاد کی اجازت نہیں ہے، اسی طرح جس اجتہاد

کا فیصلہ نص صریح کے خلاف ہو وہ بھی جائز نہیں ہے۔

(۵۰) لا ینبغی المحکم علی الموهوم خصوصاً
فیما لیکون لواجب الاخذ بالاحتیاط

(۵۱) حرمة المملک باعتبار حرمة المملک

موجود بات پر حکم دینا مناسب نہیں ہر بالخصوص

جہاں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہو،

ملکیت کی حرمت کا اعتبار مملک کی حرمت کے اعتبار سے

اس قاعدہ کی رو سے وہ جانور جو کسی کے نام پر یا چرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے اور وہ اس شخص پر پڑے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، کیونکہ جانور میں خود مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور مالک موجود ہے اس بنا پر اس کی ملکیت کا احترام ضروری ہے۔

(۵۲) الثابت بالعرف عرف و رواج سے جوبات ثابت ہو وہ

کالثابت بالنص نص سے ثابت ہونے کے مثل ہے۔

(۵۳) ان البناء علی الظاهر فیما یعتدّ

الوقوع علی حقیقۃ جائز اس میں ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا جائز ہے،

(۵۴) عند تعارض المعارضۃ جب مختلف دلیلوں میں کمر اوڑھو اور ترجیح

کی کوئی صورت نہ بن سکے تو جہیں احتیاط

ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

(۵۵) العادة تجعل حکماً اذا لم

یوجد التصحیح بخلافہ عورت و عادت کے مطابق اس صورت میں فیصلہ

کیا جائیگا جہیں نص صریح اسکے خلاف ہو،

(۵۶) البناء علی الظاهر واجب ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا ضروری ہر جب تک

اس کے خلاف ثبوت نہ ہو،

(۵۷) بین الناس شرکۃ عامۃ گھاس اور پانی میں سب لوگوں کی

شرکت ہے،

(۵۸) مجرد الخبر لا یصلح حجة

(۵۹) الانسان من جنس قوم

ابیہ لا من جنس قوم امہ

(۶۰) الثابت بالبنیۃ کالثابت بالمعانیۃ

(۶۱) التعریف بالاسم کالتعریف

بالاشارۃ

(۶۲) خبر الواحد لا یثبته

(۶۳) خبر الواحد فیما یجمع (فی امر الدین حجة

(۶۴) مطلق الکلام یتقید

بدلالة الحال

(۶۵) المطلق فیما یحتمل التامید

بمنزلة المصراح بذکر التامید

(۶۶) مطلق الکلام یتقید بالمقصود

(۶۷) المعلق بالشرط یتثبت

لوجود الشرط

(۶۸) المعلق بالشرط معدوم

قبل الشرط

(۶۹) یسقط اعتبار دلالة الحال

اذا جاء التصحیح بخلافہا

حالت کی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا جب

صراحت اس کے خلاف موجود ہے

مجلس خبر حجت بنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہو

افسان اپنی بات کی قوم کی جنس سمجھا جائیگا مان کی

قوم کی جنس نہ سمجھا جائیگا (یعنی لڑکا اعتباراً لڑکا جائیگا)

شہادت جو چیز ثابت ہو وہ انکو دیکھی چیز کی طرح ثابت

نام کے ساتھ تعارف اشارہ کے ساتھ

تعارف کی طرح ہے۔

خبر واحد شہدہ سے خالی نہیں ہوتی ہے

خبر واحد دینی معاملات میں حجت ہے۔

جو کلام مطلق ہو وہ کلام کے وقت کی لغت

کے ساتھ مقید ہوگا،

وہ مطلق کلام جس میں ہمیشگی کا احتمال ہے

وہ ہمیشگی ہی پر محمول ہوگا۔

مطلق کلام سے جو مقصود ہوگا اسکے ساتھ مقید سمجھا جائیگا

جوبات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے

جانے سے ثابت ہوگی،

جوبات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے

سے پہلے معدوم ہوگی

حالت کی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا جب

صراحت اس کے خلاف موجود ہے

(۷۰) الاتفاق علی الحكم

حکم میں جب دو فریق متفق ہوں اور اسکے اسباب

يعتبر الاختلاف في السبب

مختلف ہوں تو بدی کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا۔

مثلاً ذی نے اقراء کیا کہ ہزار روپیہ خالد کا میرے اوپر قرض ہے اور خالد نے کہا کہ قرض نہیں ہے بلکہ تم نے چھین لیا ہے تو اس صورت میں ہزار روپیہ زید کو دینا ضروری ہوگا، سبب میں دونوں (قرض اور غضب) میں اختلاف کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۷۱) المطلق لا يحمل على

دو مختلف حکموں میں مطلق کو مقید چل

المقيد في حكمين مختلفين

ذکریا جائے گا۔

(۷۲) الشركة الخاصة لا تمنع

خاص شرکت شریکوں کو مشترک مال کا مالک

الملک في المشترك بخلاف

بناتی ہر عام شرکت میں ایسا نہیں

الشركة العامة

ہوتا ہے۔

عام شرکت کی مثال بیت المال اور مال غنیمت وغیرہ ہیں جس میں سب کا حق ہوتا ہے۔

(۷۳) العام كالنص في اثبات الحكم

عام لفظ جس میں چیز کو شامل ہوگا اس میں حکم

في كل ما يتناول

اسی طرح ثابت ہوگا جیسے نص صریح سے ثابت ہوتا ہے

(۷۴) العارض قبل حصول

شئی سے مقصود و چل ہونے سے پہلے جب عارض

المقصود بالشيء كالمقترون

پیش آجائے تو اسکی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ

ياصل السبب

اصل بدی کے ساتھ عارض لاحق ہوا ہے (اس کا

اثر حکم اور فیصلہ میں ظاہر ہوگا)

(۷۵) المختلف فيه بائضاء

جس اختلاف میں مسائل کا حکم (تافضی) اپنا اجتہاد

باجتهاده يصير كالمتفق عليه

فیہا کرتے تو اسکی حیثیت متفق مابین صاحبین ہو جائیگی۔

(۷۶) مال المسلمین لا يصير

مسلمان کا مال مسلمان کے لیے کسی حال

غنمة للمسلمين بحال

میں مال غنیمت نہیں بنتا۔

(۷۷) لا يجوز مخالفة الاجماع

اجتماع متفقہ ہونے کے بعد اسکی مخالفت جائز نہیں ہے۔

(۷۸) العادة معتبرة في تقييد

مطلق کلام کو مقید کرنے میں عادت اور

مطلق الكلام

رد اس کا اعتبار ہوگا۔

(۷۹) ما عرفت قيامه فالاصل

جس چیز کے قیام کا علم نہ ہو تو جب تک اسکی ہلاکت کا

بقاء لا يعلم الا بالهلال

علم نہ ہو جائے اس کو باقی سمجھا جائیگا۔

(۸۰) ببعض العلل لا يثبت شيء

بعض علت کے پائے جانے سے حکم نہ ثابت

من الحكم

ہوگا۔

(۸۱) ما يفعل عن اجتهاد ونظر

جو فیصلہ غور و فکر اور اجتہاد کے بعد کیا جائیگا

ليكون محمولا على الصواب مهما

وہ جتنا تک ممکن ہوگا اسکی پر محمول کیا جائے گا۔

(۸۲) السكون في الحكم كالصاحي

حکم کے معاملہ میں نشہ میں مدہوش ہونے والے کی طرح شمار ہوگا۔

(۸۳) عند اجتماع الحقوق يبدأ

جب کئی حقوق جمع ہوں تو زیادہ اہم حق

بالا

کے ساتھ ابتدا کی جائے گی۔

(۸۴) نقل الثقات الاخبار حجة

ثقہ (قابل اعتماد) اشخاص کا خبر بیان کرنا

شرعية في وجوب العمل بها

عمل کے وجوب میں شرعی حجت ہے۔

(۸۵) لا يجوز ترك الواجب

مستحب کام کے لیے ترک واجب

لا استحباب

جائز نہیں ہے۔

(۸۶) المصير الى البدل عند

بدل کی طرح رجوع اصل کے فوت ہونے

فوات الاصل لا مع قیامہ
(۸۴) انما یبتنی الحکم علی المقصود
لا علی ظاہر اللفظ

(۸۵) العرف یسقط اعتباراً عند
وجود التسمیة بخلاف

(۸۶) المباح یملک بالحرمان
(۸۷) یجوز الحمل بالمجاز اذا تعد
العبل بالحقیقة

(۸۸) الکتاب من نای الخطاب
من دنا

(۸۹) الولد یتبع خیر الاویین
دینا

(۹۰) من فی دار الحرب فی حق

من ہو فی دار الاسلام کالمیت

(۹۱) الباطل لا یلغیہ الاجازة

(۹۲) شرط صحة الصدقة

التملیک

(۹۳) التبرع فی المرض وصیة

(۹۴) ما کان علی وجه الاباحة

کی صورت میں ہوگا، اصل کی موجودگی میں نہیں ہے،
حکم اصل مقصود پر مبنی قرار پاتا ہے ظاہر لفظ
پر نہیں،

عرف و رواج کا اعتبار اس صورت میں
ساقط ہو جاتا ہے جب اسکے خلاف جرح نام راجح پائے
مباح شے پر ملکیت اسکی حفا کرنے سے قائم ہو جاتی ہے
مجاز پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت
پر عمل کرنا دشوار ہو،

دور والے سے خط و کتابت کا وہی حکم ہے جیسے
قریب والے سے بات چیت کا،

والدین کے مذہب میں جس کا مذہب
بہتر ہوگا بچہ اسکے تابع سمجھا جائیگا۔

جو شخص دار الحرب میں ہو وہ ان شخص کے حق میں جو

دار الاسلام میں ہو مردہ تعدد کیا جائیگا،

باطل امر کی اجازت اجازت نہیں ہے،

زکوٰۃ کی صحیح ادائیگی کی شرط اس کا

مالک بنانا ہے،

مرض میں احسان و سادک وصیت حکم میں ہے

جو چیز مباح ہے اس میں مال دار اور مفلس

سب برابر ہیں،

بہترین کام وہ ہے جس میں میانہ روی اور
اعتدال کا لحاظ کیا گیا ہو۔

حق جب ایک بار ثابت ہو گیا تو اُلٹا ٹول
اور چھپانے سے باطل نہ ہوگا۔

ایک ناول کا خبر دنیا معاملات میں مقبول
ہے جس طرح پانی کی پاکی دنیا پاکی میں رمضان
کے جائز ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے روایت کرنے میں

یستوی فیہ الغنی والفقیر
(۹۵) خیر الامور اوساطها

(۹۶) الحق متى ثبت لا یبطل
بالتاخیر ولا بالکتمان

(۹۷) قول الواحد العدل فی

امور الدین مقبول کما یقبل

فی الاخبار عن طہارۃ الماء

ونجاستہ وکما یقبل فی ہذا

رمضان وکما یقبل فی روایۃ

الاخبار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ان کے علاوہ اور بہت کلیات میں جو طوالت کے خیال سے نہیں نقل کیے گئے ہیں،
اور جن کا سمجھنا نسبتاً دشوار تھا۔

ان اصول و کلیات کے استعمال میں بنیادی حیثیت سے دو باتیں ضروری ہیں:

(۱) موقع و محل کی مناسبت کہ فقہانے کن مواقع پر کس طرح انہیں استعمال کیا ہے۔

(۲) بحیثیت مجموعی اصول و کلیات کا علم ایسا نہ ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال

کیا جائے خواہ دوسرے کی خلاف ورزی لازم آئے۔

لہذا ان کے لیے ملاحظہ ہوا لاشبہہ والنظائر الوافقات اور شرح میر کبیر چاچا جلد ۱۰

امام ربیع بن صبیح بصری ہندی

از جناب قاضی اطر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ ممبئی

(۲)

امام ربیع کی عملی سرگرمی کامرکز عبادان | چونکہ عبادان امام ربیع کی عملی زندگی کا مرکز تھا، اور اپنے اسی مقام پر اپنا مستقر بنایا تھا، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عبادان کی مختصر تاریخ اور اس کی اہمیت بیان کر دی جائے،

۳۳۰ء میں بصرہ آباد کیا گیا اور دیکھتے دیکھتے مشرق وسطیٰ کا بہت بڑا شہر بن گیا۔ اس کے اطراف و جوانب کے علاقے دور دور تک آباد ہو گئے، چونکہ قدیم زمانے سے عراق کا یہ علاقہ ایرانیوں کے زیر اقتدار تھا اور یہاں ان کی آبادیاں تھیں، اس لیے بصرہ کے محلوں اور نواحی بستیوں کے نام میں عجیت نمایاں رہی، اور جن شخص کے نام پر کوئی بستی یا محلہ آباد ہوا اس کے نام کے آخر الف اور نون بڑھا کر اس بستی کا نام رکھ دیا گیا، مثلاً خیرتان خیرہ بنت حمزہ قشیریہ کے نام پر جب جبر بن حبیہ کے نام پر، زیادان زیاد مونی بنی ہاشم کے نام پر، نافعان نافع بن حارث ثقفی کے نام پر، اسی طرح عبادان کا نام عباد بن حصین غطفانی کے نام پر رکھا گیا، یہ وہی عباد بن حصین ہیں جنہوں نے فتح کابل میں بڑی بہادری دکھائی تھی، اور امام حسن بصری نے ان کو دیکھ کر کہا تھا کہ اب مجھے یقین ہو کر ایک شخص ایک ہزار آدمیوں کے برابر ہو سکتا ہے، آپ بنو تمیم کے مشہور شہسوار تھے، حضرت ابن زبیر کے زمانہ میں بصرہ میں محکمہ پولیس کے افسر اعلیٰ تھے، ہشام بن کلثوم کی روایت کے مطابق

عباد بن حصین نے ربیع پہلے خود ہی اس مقام میں رابطت کی، اس کے بعد ربیع بن صبیح نے اہل کوفہ سے چند لوگوں کے اس کی قلعہ بندی کی اور یہیں رہ کر رابطت کی خدمت انجام دینے لگے۔

عبادان فوجی اعتبار سے اہم مقام تھا، اس لیے یہاں پر ہمیشہ مطوعین و مرابطین کی جمیعت رہا کی جو عام طور سے عباد و نہاد اور علماء و صلحا پر مشتمل تھی، اور خوارج اور بحری ڈاکوؤں اور باغی عناصر کا مقابلہ کر کے ان کو شکست دیا کرتی تھی، ابن حوقل کا بیان ہے:

واما عبادان فحسن صغير عامر
عبادان چھوٹا سا قلعہ ہے جو سمندر کے کنارے
على شاطئ البحر وجميع ماء دجلة وهو
دریائے دجلہ کے پانی کرنے کی جگہ پر آباد ہے
رباط كان فيه المحاربون
یہ رباط ہے جس میں صفریہ اور قطریہ وغیرہ
للصفية والمطرية وغيرهم
بحری ڈاکوؤں سے جنگ کرنے والے لوگ
من متلصصة البحر على دوام
رہا کرتے تھے، یہ لوگ ہمیشہ یہاں اسی کام
الایام من الربون
کے لیے تیار رہتے ہیں،

اصطخری نے سالک الممالک میں یہی عبارت لکھی ہے، البتہ اس میں "المحاربون" کی جگہ محاربین ہے اور صفریہ کا لفظ نہیں ہے،

جو تھی صدی تک عبادان کے ساتھ بطور صفت کے "المطوعة" کا لفظ استعمال ہوتا تھا،
میساکہ مقدسی نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے،

عبادان کے محل وقوع کے بارے میں مقدسی نے تفصیل سے کام لیا ہے، اور بتایا ہے کہ بصرہ
البرید پر واقع ہے، وہاں سے بیان ایک مرحلہ پر چڑھ کر پھر بیان سے عبادان ایک طے پر پھر لکھا ہے،
۱۳۶۱ و ۲۶۲۲ مخصفاً ۱۳۵۸ کتاب صور الارض لابن حوقل ص ۸۸ ۱۳۵۸ سالک الممالک
ص ۳۳ و ۳۴ ۱۳۵۸ احسن التقاسیم ص ۱۱۳ ۱۳۵۸ ایضاً ص ۱۳۴

عبادان مدینۃ فی جزیرۃ
بین دجلۃ العراق و نھر خورستان
علی البحر لیس وراثھا بلد
ولا قریۃ الا البحر فیہا رباطا
و عباد و صالحون اکثرھم
صناع الحصر من الخلفاء
غیر ان الماء بہا ضیق و البحر
علیہا مطبق

عبادان دریائے دجلہ اور نھر خورستان کے
درمیانی جزیرہ میں سمندر کے ساحل پر ایک
شہر ہے اس کے چھپے دکوئی شہر ہے دکوئی
گھاؤں ہے بلکہ سمندر ہے اس میں مراہطین
کے اڈے ہیں اور عباد و صلحا ہیں ان میں
اکثر چھلکے کی چائیاں بناتے ہیں یہاں
پانی کی بڑی قلت ہے اور سمندر میں
مد و جزر رہا کرتا ہے

اس سے معلوم ہوا کہ عبادان دریائے دجلہ اور دریائے خورستان کے سنگم پر ایک معمولی
آبادی کی شکل میں تھا جہاں وبائی امراض پانی کی قلت اور جزر کی ہنگامہ آرائی تھی کھانے
پینے کی سخت تنگی تھی اور معاش و معیشت کے لیے کوئی وسیلہ نہ تھا مگر یہ دیراز علما و صلحا و عباد و
اور متطوعین و مراہطین سے معمور تھا اور یہاں کے لوگ راقوں میں اللہ تعالیٰ کے حضور اپنے
اور دونوں میں دشمنوں کے مقابلہ میں شیر نگر گرہتے تھے پورا عبادان صلحا سے امت کے بے
رباط و زاویہ تھا حضرت بشر بن حارث کا قول ہے عبادان عبادت کا مہم ان ہے بشر
قول ہے جو زہد چاہتا ہے وہ عبادان چلا جائے میری آرزو ہے کہ کاش مجھے بھی عبادان کے
زاویوں میں ایک زاویہ نصیب ہوتا اور میں اس میں عافیت سے رہتا حضرت امام احمد بن
کاد شاد ہے عبادان میں ہمیشہ عباد و زہاد آتے رہے ہیں میں نے وہاں باب عابد کو دیکھا
یہاں دوسرے اسلامی شہروں کی طرح ائمہ حدیث اور علما و دین کا درس بھی جاری رہتا تھا
حدیث کے طالب علم اپنے علمی سفر میں عبادان بھی جاتے اور وہاں حدیث کا درس لیتے تھے

احمد بن حنبل کا بیان ہے کہ میں ۸۶ھ کے اخیر عشرہ میں عبادان گیا تو ہر اب کو دیکھا اور وہیں پر
ابو الربیع بھی تھے میں نے ان سے حدیث لکھی

ان تصریحات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ عبادان ایک معمولی سی بستی ہونے کے باوجود
حربی اعتبار سے کس قدر اہم مقام تھا ان وجوہ کی بنا پر امام ربیع بن صبیح نے اسے قلعہ بند کیا
اور اس کی مرکزیت قائم کرنے کیلئے ہر طرح کی کوشش کی آجکل عبادان حکومت ایران کے ماتحت ہے
جہاں گذشتہ دنوں تیل کا قلعہ برپا ہوا تھا یہ مقام ایران میں تیل کی پیداوار کے اعتبار سے
بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے اور جدید طرز کا بہت بڑا شہر بن گیا ہے جہاں اب عباد و زہاد
کے بجائے کمپنی کے مرد و زور اور ملازمین رہتے ہیں

غزوہ بارہ یعنی بھارت بھوت بگرات اور
حضرت ربیع کی شرکت و وفات
معمولی فرق کے ساتھ کیا ہے ہم یہاں تاریخ طبری سے اس
غزوہ کی تفصیل پیش کرتے ہیں طبری نے ۱۵۹ھ کے واقعات لکھے ہیں کہ اس سال خلیفہ
نے عبد الملک بن شہاب سمعی کو سمندر کی راہ سے بلاد ہند روانہ کیا اور ان کے ہمراہ منہ
ذیل فوجوں اور رضا کاروں کو عبد الملک بن شہاب سمعی کی قیادت میں بھیجا

۲۰۰۰ دو ہزار بصرہ کی مختلف سرکاری فوج سے

۱۵۰۰ ڈیڑھ ہزار ان مطوعین و مراہطین سے جو اپنے طور پر مراہطت کرتے تھے

۴۰۰ سات سو اہل شام سے ان شاہی فوجوں کے امیر و قائم یزید بن الحباب جی نامی ایک شاہی
۱۰۰۰ ایک ہزار بصرہ کے مطوعین و مراہطین سے جو اپنے خرچ سے نکلے تھے اسی فوج میں جہاکہ

ذکر کیا گیا ہے ربیع بن صبیح بھی تھے

لے مناقب الامام احمد لابن جوزی ص ۲۶

۳۰۰۰ چار ہزار اسوار یوں اور سپاہیچ سے

یہ کل نو ہزار دوسو فوج تھی،

خلیفہ ہمدی کو اس ہم سے بہت زیادہ پچھی تھی، اس کی روانگی کے انتظامات کے لیے ابراہیم
محرز بن ابراہیم کو خاص طور سے مقرر کیا، چنانچہ پورے انتظام و اہتمام کے ساتھ یہ فوج روانہ ہوئی،
یہاں تک کہ سنہ ۱۶۰ھ میں بلاد ہند کے مقام بارہ تک پہنچ گئی،

اس کے بعد علامہ طبری نے سنہ ۱۶۰ھ کے واقعات میں لکھا ہے اور سنہ ۱۶۰ھ میں عبد الملک
ابن شہاب سمعی مطوعہ وغیرہ کو لے کر شہر بارہ پہنچے، دو دن کے بعد جنگ شروع کر دی، اللہ تعالیٰ
نے مسلمانوں کو زبردست فتح دی، اسلامی فوج کے سوار ہر طرف بستی میں داخل ہو گئے، اور دشمنوں
کو اپنے بت خانہ کے اندر پناہ لینے پر مجبور کر دیا، آخر میں ان کو شکست ہوئی اور تمام آدمی کام آئے،
اور مسلمانوں میں سے ہیں سے کچھ زائد آدمی شہید ہوئے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے یہ شہر مسلمانوں
کو دیدیا، مگر جنگ کے بعد سمندر میں طغیانی آگئی، اس لیے مسلمانوں کی فوج فوراً واپس نہ ہو سکی،
اور موسم کے خوشگوار ہونے تک ٹھہر گئی، اس زمانہ قیام میں مجاہدوں کے منہ میں ایک بیماری پیدا
ہو گئی، جسے حمام قر کہا جاتا ہے، اس بیماری سے ایک ہزار آدمی کے قریب مر گئے، ان ہی میں ربیع

بن صبیح بھی ہیں، پھر جب واپسی کے حالات سازگار ہوئے تو وہاں سے روانہ ہوئے، جب فار
کے ایک ساحل پر پہنچے جسے بحر حران کہا جاتا ہے تو رات کو ایک تیز دند ہوا چلی جس نے سب
کو توڑ دیا، ان میں سے کچھ غرق ہو گئے اور کچھ بچ گئے، جو لوگ بچ گئے تھے انھوں نے بصرہ کے
گورنر محمد بن سلیمان کی خدمت میں لیجا کر قیدیوں کو پیش کیا، ان میں بارہ کے راجہ کی بیٹی بھی تھی،

بارہ بجاڑ بھوت کی تعویذ ہے، جو گجرات کے ضلع بھڑوچ میں ایک قدیم تاریخی مقام ہے

اس مقام پر ہمارا جگان پتھر کے ماتحت ایک راجہ تھا، یہاں ہندوؤں کا بہت بڑا بت خانہ تھا،
اب بھی اس جگہ ہر بارہ سال کے بعد ہندوؤں کا بہت بڑا ہندو میلہ ہوتا ہے،

خلیفہ ہمدی سے پہلے خلیفہ منصور کے زمانہ میں بھی بجاڑ بھوت پر فوج کشی ہوئی تھی، مگر فتح
نہ ہو سکا تھا، جیسا کہ بلاذری نے تصریح کی ہے،

دولی امیر المومنین المنصور
رحمہ اللہ ہشام بن عمرو
الغلبی السند ففتح ما استغلق
دوجہ عمرو بن جمل فی بواج
الی بارہ بد الخ
امیر المومنین منصور نے سندھ پر ہشام بن عمرو
تغلبی کو مقرر کیا، انھوں نے ناقابل تخریق
کو فتح کیا، اور عمرو بن جمل کو جنگ جباروں
کی معیت میں بارہ کی طرف
رہا،

عمرو بن جمل کے کئی سال بعد عبد الملک بن شہاب کا بارہ پر دوسرا حملہ تھا، پہلی فوج کشی
سندھ سے اس کے گورنر کے زیر اہتمام ہوئی تھی اور دوسری فوج کشی ہندو کے خلیفہ کی خاص
نگرانی میں ہوئی جس سے اس مقام کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے،

ربیع کی جاؤنات اور مدفن | طبری، ابن اثیر اور ابن خلدون وغیرہ نے غزوہ بارہ کی جو تفصیل
بیان کی ہے، اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ یہ غزوہ سندھ میں نہیں بلکہ بلاد ہند کے ایک
شہر بارہ میں ہوا جو اس زمانہ میں ایک ہندو راجہ کی راجدھانی تھا، اور گجرات میں بھڑوچ
کے قریب تھا، امام ربیع بن صبیح مع دوسرے ایک ہزار مجاہدین اسلام کے اسی جگہ یا اس کے قریب
کہیں ایک وبائی مرض میں انتقال کر گئے، اور جائے انتقال ہی پر ان کی تجسیر تکفین ہوئی، طبری نے لکھا ہے

وفیہا وجہ المہدی عبد الملک
اور سنہ ۱۵۹ھ میں خلیفہ ہمدی نے عبد الملک

لے فوج البلدان ص ۴۳۱ میرے پیش نظر مصری نسخہ میں بارہ کے بجائے نازد غلط چھپ گیا ہے،

بن شہاب لمسمعی فی البحر
الی بلاد الهند^۱

رد اند کیا،

ابن شہاب لمسمعی کو بحری راہ سے بلاد

پھر اس مہم کے پہنچنے کا حال یوں لکھا ہے :

فمضوا یوجھو حتی اتوا
باربدا من بلاد الهند^۲

یہ لوگ چلے اور سیدھے بلاد ہند کے

شہر باربد پہنچ گئے،

ابن اثیر نے الکامل میں ذکر فتح باربد میں لکھا ہے :

کان المہدی قد سیر سنة
تسع وخمسين ومائة جيشا

مہدی نے ۱۵۹ھ میں بحری راہ سے ایک

فوجی ہم جن کے امیر عبدالملک بن شہاب

لمسمعی تھے، بلاد ہند کو روانہ کیا، اس میں

بہت سی فوج اور مطوعہ کے رضا کار شامل

تھے، ان ہی میں ربیع بن صبیح بھی تھے،

یہ لشکر بغداد سے روانہ ہوا،

اور باربد میں اترا۔

فی البحر، وعلیہم عبد الملک

بن شہاب لمسمعی الی بلاد

الهند فی جمع کثیر من الجنود

والمطوعة وفیہم الربیع

بن صبیح فصاروا حتی نزلوا

علی باربد^۳

ہندوستان کے شہر باربد پر فوج کشی اور اس سلسلے میں امام ربیع اور ایک ہزار مجاہدین
کے انتقال کی تصریح کے باوجود، ان حضرات کے جائے وصال اور دفن کی تعیین تاریخی
دلائل و شواہد کی روشنی میں نہیں ہو سکی، طبری نے لکھا ہے :

وافاءہا اللہ علیہم، وھاج

اللہ نے اس شہر کو مسلموں کے قبضہ میں لیا

اور ہندوستان میں پیدایا جس کی وجہ سے

البحر فام یقعدروا علی رکوبہ

ابن اثیر نے بیان کیا ہے جو ربیع کے ساتھ تھا۔

لہ تاریخ طبری ج ۶ ص ۲۵۳ ۲۵۴ ایضاً ص ۲۵۳ ۲۵۴ الکامل ج ۶ ص ۱۶

والانصت فاقاموا الی ان

یطیب^۱

ابن اثیر کا بیان ہے :

وافاءہا اللہ علیہم فھاج

علیہم البحر فاقاموا الی ان

یطیب^۲

ان دونوں عبارتوں میں فوج کی جائے قیام کا تذکرہ نہیں ہے، مگر سیاق و سباق سے یہی معلوم

ہوتا ہے کہ باربد کے فتح ہو جانے کے بعد مجاہدین اسی جگہ ٹھہر گئے تھے، اور یہیں "حماقر" کی وبا جن میں

ایک ہزار مجاہدین اسلام مع ربیع بن صبیح کے فوت ہوئے اور یہیں دفن ہوئے، دوسرے مورخوں

اور تذکرہ نویسوں نے بھی ہندوستان ہی میں امام ربیع کی وفات کی تصریح کی ہے، مگر جادونا

اور مدفن کے بارے میں ایسا انداز بیان اختیار کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ باربد

میں نہیں بلکہ اس کے آس پاس کسی دوسری جگہ پیش آیا تھا، چنانچہ علامہ محمد بن سعد واقدی نے

طبقات میں لکھا ہے :

خرج غازیاً الی الھند فھات

فدفن فی جزیرۃ من الجزائر

سنہ ۱۶۰ھ فی اول خلافت المہدی

اخبر فی هذا الخبر شیخ من اهل

البصرة کان معہ^۳

ربیع جہاد کیلئے ہندوستان گئے اور ۱۶۰ھ میں

ہمدی کے ابتدائی دور خلافت میں فوت ہو گئے،

اور ایک جزیرہ میں دفن کیے گئے

اس واقعہ کو کچھ سے بصر کے ایک بوڑھے

آدمی نے بیان کیا ہے جو ربیع کے ساتھ تھا۔

لہ طبری ج ۲ ص ۲۵۳ ۲۵۴ الکامل ابن اثیر ج ۶ ص ۱۶ ۱۷ طبقات جلد ۲، قسم دوم ص ۲۶

ابن سعد کا یہ بیان اس لیے بہت ہی ثقہ اور معتبر ہے کہ انھوں نے بصرہ کے ایک ایسے بزرگ سے اسے سنا ہے جو خود امام ربیع کے ساتھ بھارت بھوت کی جنگ میں شریک تھے اور انھوں نے انکھوں دیکھا حال بیان کیا ہے، علامہ ابن سعد کی اسی تحقیق اور روایت کو علامہ بلاذری نے بھی تسلیم کیا ہے، اور فتوح البلدان میں لکھا ہے:

وکان خرج غازيا الى الهند

ربیع ہندی راہ سے ہندوستان کی طرف جا دیکھنے

في البحر فمات خذفن في جزيرة

آئے اور اسی طرح انتقال ہو گیا اور ایک

من الجزائر في سنة ستين لله

جزیرہ میں دفن کیے گئے، یہ واقعہ ۶۰ھ کا ہے۔

متاخرین میں علامہ ابن عساکر حنبلی متوفی ۵۸۹ھ شذرات الذہب میں ۱۶۷ھ کے وقت میں لکھتے ہیں:

وتوفي في غزوة الهند في الرحفة

ربیع غزوہ ہند سے بحری راستہ سے واپس

بالبحر الربيع بن صبيح البصري

کے موقع پر فوت ہو گئے۔

ان قدیم و جدید عرب مورخوں اور تذکرہ نویسوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ربیع کی جائے وفات اور دفن یا تو خود بارہ سے یا اس کے اور سمندر کے درمیان کوئی جزیرہ یا باو ہے، مگر ان تصریحات کے علی الرغم ہمارے ہندی مورخوں اور تذکرہ نویسوں نے امام ربیع کی جائے وفات سندھ میں بتائی ہے، ہمارے علم میں سب سے پہلے علامہ محمد طاہر مہر گجراتی نے المغنی "ربیع کے سندھ میں انتقال کرنے کی تصریح کی ہے، ان کے بعد تمام ہندوستانی تذکرہ نویسوں نے اسی کو سائے دکھ کر ربیع کی وفات سندھ میں لکھ دی، اور کسی نے علامہ ابن سعد، واقعہ، علامہ ابوالحسن اور علامہ ابن عساکر حنبلی وغیرہ جیسے مسلمہ اور بلند پایہ محققوں کی تصریحات پر توجہ نہیں دی، چنانچہ علامہ غلام علی آزاد نے "سبحان المر جان فی آثار الهند وستان" میں (ص ۲۶) مولوی رحمن علی نے

تذکرہ علمائے ہند میں (ص ۳) اور مولانا عبدالحی نے "نہجہ الخواطر" میں (ج ۱ ص ۳۲) ربیع کی وفات سندھ ہی میں بتائی ہے،

ہمارے خیال میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کسی نے غزوہ بارہ کے بیان میں "بلاد ہند" لکھنے کے باوجود یہ نہیں بتایا ہے کہ یہ مقام کہاں واقع ہے، اور اسے ہندوستان کا ایک شہر بتادینا، اس کے ہندوستان میں وقوع کی دلالت کے لیے کافی سمجھا، مگر ہمارے مورخوں کو عرب مورخوں کی قدیم اصطلاح کی طرف توجہ نہ ہو سکی کہ وہ سندھ اور ہند کو دو الگ الگ ملک مانتے تھے اور بلاد سندھ کو بلاد ہند میں شمار نہیں کرتے تھے، اسی عدم توجہ کی بنا پر انھوں نے بارہ کو سندھ ہی کا کوئی مقام سمجھ لیا ہوگا، نیز جس زمانہ میں غزوہ بارہ پیش آیا اس میں سندھ اور اس کے اطراف میں مسلمانوں کا دور دورہ تھا، اور ان میں ان کی سرگرمیاں عام تھیں اور گجرات جیسے سندھ سے دور دراز مقام پر اس طرح کی مہم عام نہ تھی، اس لیے بھی خیال ہوا ہوگا کہ بارہ سندھ کا کوئی شہر رہا ہوگا۔

گجرات کے مسلمانوں میں اتنا عام طور سے یہ مشہور ہے کہ بھارت بھوت اور راندیر ضلع سورت میں کسی تابعی کا مزار ہے، بلکہ راندیر میں ایک خاص مزار کو تابعی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، مگر اب تک اس شہرت کی تحقیق نہ ہو سکی، بہت ممکن ہے کہ ان ہی دونوں جگہوں میں سے کسی جگہ حضرت ربیع بن صبیح اور ان کے علاوہ بہت سے مجاہدین آسودہ خواب ہوں، غالب گمان ہے کہ یہ مقدس خطہ بھارت بھوت یا اس کے آس پاس میں ہوگا،

اولاد و اخفاء | امام ربیع بن صبیح کی اولاد "عبادان" اور دوسرے مقامات میں پھیلی پھولی، اور ان کی نسل میں بڑے بڑے علم و اور صلحاء و عباد پیدا ہوئے۔

آپ کی اولاد کے بارے میں بھی کچھ زیادہ معلومات نہ مل سکیں، البتہ دو صاحبزادے اور ایک نواسہ کا

حال معلوم ہو سکا ہے،

(۱) عبدہ بن ربیع بن صبیح۔ آپ کی اولاد میں ایک عالم و محدث ابو بکر احمد بن سلیمان بن ایوب بن اسحاق بن عبدہ بن ربیع بن صبیح عبادانی قرشی ہیں، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں ان کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ آپ بغداد میں قیام کرتے تھے، علی بن حرب طائی سے حدیث کی روایت کی، اور آپ کے مشہور امام حدیث ابو عبد اللہ حاکم اور ابو علی بن شاذان نے روایت کی، ان کا علاوہ بھی ایک جماعت نے آپ سے علم حاصل کیا ہے۔

(۲) سلیمان بن ربیع ہندی۔ ان کا تذکرہ علامہ محمد طاہر گجراتی نے "قانون الموضوعات" میں امام سیوطی کی کتاب الوجیز کے حوالے سے کیا ہے۔ اور ان کی تصنیف کرتے ہوئے امام دارقطنی کا قول نقل کیا ہے،

(۳) اسحاق بن عباد۔ امام ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعديل میں ان کو ابن ربیع بن صبیح لکھا ہے، اور ان کا نواسہ بتایا ہے۔ اسحاق نے سلمہ بن سعید سے روایت کی ہے، اور ان سے عبد الصمد بن محمد عبادانی نے روایت کی ہے۔

عبد الصمد بن محمد عبادانی نے حضرت امام احمد بن حنبل سے روایت کی ہے، اور ان کی زندگی کے بعض واقعات ان کی زبانی بیان کیے ہیں،

تاریخ و رجال کی کتابوں میں چھان بین کرنے سے حضرت امام ربیع بن صبیح صدی ہجری ہندی کے مزید حالات مل سکتے ہیں، ہم نے اپنی بساط بھر آپ کے سوانح کو اس مقالہ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

لے کتاب الانساب ورق ۳۷۹ لے قانون الموضوعات ملحق تذکرۃ الموضوعات ص ۲۶۰ لے کتاب الجرح

والتعديل ج ۱ ص ۲۳۰ لے مناقب الامام احمد ابن حنبل ص ۲۶

ابن تیمیہ اور مسئلہ کلیات

از مرزا محمد یوسف استاد عربی مدرسہ عالیہ رام پور

سال گذشتہ ثقافت لاہور میں مولانا محمد حنیف صاحب کا ایک مضمون "ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات" ثقافت لاہور کے کئی نمبروں میں چھپا تھا، مگر محض صرف ایک نمبر دیکھنے کو مل سکا، اسے دیکھ کر محسوس ہوا کہ اگر اس میں چند چیزیں اور ہوتیں تو زیادہ اچھا ہوتا جن کی پوری کمی محسوس ہوتی ہے، بلکہ ان کے نہ ہونے سے شدید غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے ان کی نشاندہی کر دینا مناسب

معلوم ہوا۔

۱۔ یہ تو نہیں کہنا چاہیے کہ مضمون نگار نے ابن تیمیہ کی "الرد علی المنطقیین" کو دیکھے بغیر یہ مضمون

لکھا ہے، لیکن مضمون میں "الرد علی المنطقیین" کے اقتباسات کا نقد ان نمایاں ہے، یہ صحیح ہے کہ یہ مضمون

اصل میں ایسے عظیم الفرصت فلاسفہ کے مجمع میں پڑھنے کے لیے لکھا گیا تھا جن کی اکثریت عربی سے نا آشنا

تھی، اس لیے اس اجتماع میں عربی عبارتوں کا پڑھنا ضروری نہیں تھا، لیکن جہاں مضمون نگار نے

ابن تیمیہ کی رائیں اپنے الفاظ میں نقل کی ہیں، کیا اچھا ہوا کہ وہ بین المللین ان کے الفاظ کا اردو ترجمہ

تحریر فرمادیتے یا ثقافت میں اشاعت کے وقت اصل عبارتوں کو بھی نقل کر دیتے۔

آج کل کے عربی دان یا جدید فلسفہ کے واقف کار یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ قدیم کو بھی سمجھ سکتے ہیں،

جو سمجھ نہیں ہے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ ایسے لوگ مفکرین قدیم کی طرف اکثر ایسے افکار منسوب کر دیتے ہیں

جن سے وہ بہر اصل دور تھے، مثلاً حنیف صاحب نے لکھا ہے:

"علامہ ابن تیمیہ کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثاغورث سے ہوئی ہے کہ موجودات

و حقائق کلیہ کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے، جو اثبات و تصدیق کے لیے قطعی جزئیات و افراد کا مجموعہ منہ نہیں ہے۔"

مگر جو شخص بھی فیثاغورث اور اس کے نظام فکر سے واقف ہے اس کی تالیف کرے گا تمام مورخین اسلام اور مورخین یورپ متفق اللسان ہیں کہ

"اصل کائنات اور مبداء موجودات فیثاغورث کے نزدیک اعداد و مقادیر ہیں۔"

چنانچہ شہرستانی نے الملل والنحل میں لکھا ہے:

وقال مبدء الموجودات هو
الاعداد وهو اول مبدء الاعداد
الباری
فیثاغورث کہتا تھا کہ مبداء موجودات یعنی
کائنات کی اصل اعداد ہے اور پہلا مبداء
ہے جس کا باری تعالیٰ نے ابداع فرمایا۔

اسی طرح امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے:

الفرقة الثانية هم اصحاب
فیثاغورث وهم الذين قالوا
المبادئ هي الاعداد المتولدة
في الوحدات
دوسرا فرقہ فیثاغورث کے پیروں کا ہے
جو کہ کہتے ہیں کہ مبادی [اصل کائنات]
صرف اعداد ہیں جو اکائیوں سے پیدا
ہوتے ہیں۔

یہی عہد حاضر کے مورخین کا خیال ہے:

"ان (فیثاغورثیوں) کے خام موجوداتی فکر نے اس خیال کو اس نظریہ میں تبدیل کر دیا
کہ وہی اشیاء کا جو ہر ہے ہر شے عد ہے اور فقط اعداد پر مشتمل ہے۔"

لہذا ثقافت لاہور باب اکتوبر ۱۹۵۵ء ص ۲۱ (آئندہ اس کا حوالہ صرف ثقافت کے نام سے دیا جائے گا)
۱۰ الملل والنحل للمشرستانی ص ۱۶۳ ۱۰ المحصل للرازی ص ۸۶ ۱۰ مختصر تاریخ فلسفہ ص ۳۸

متقدمین و متاخرین کے اس اجماع کے بعد "حقائق کلیہ کے مستقل بالذات وجود" کے نظریہ کا
فیثاغورث کی جانب انتساب اگر خرق اجماع نہیں تو پھر کیا ہے، اور اس کے بعد ابن تیمیہ اور ان کی
"الررد علی المنطقیین" کی علمی حلقوں میں کیا قیمت رہ جائیگی، ابن تیمیہ کی شان اس سے بلند تھی کہ کم از کم
تاریخی حقائق کے ثبوت کرنے میں وہ خرق اجماع کا ارتکاب نہیں کر سکتے۔ میں ان کی تصانیف سے اقتباسات
نقل کر کے مقالہ کو طول نہیں چاہتا، صرف "الررد علی المنطقیین" سے متعلقہ اقتباس نقل کرتا ہوں۔

كان اصحاب فيثاغورث يظنون
ان الاعداد والمقادير امور
موجودة في الخارج غير المحدودات
والمقدرات
فیثاغورث کے پیروں کا گمان تھا کہ اعداد
ان اعداد و المقادیر امور
موجودہ فی الخارج غیر المحدودات
والمقدرات

اس سے ظاہر ہے کہ اس بارہ میں ابن تیمیہ بھی دوسرے مورخین و اہل نظر کے جہنوا ہیں کہ فیثاغورثیوں
کے نزدیک اعداد و مقادیر کا ان کے محدودات و مقدرات سے علیحدہ خارج میں ایک مستقل بالذات
وجود ہے۔ اعداد و مقادیر کی تعظیم کر کے موجودات حقایق کلیہ "بنادینا" اور موجودات و حقایق کلیہ کے مستقل بالذات
وجود کا انتساب فیثاغورث کی جانب کر کے اس کو ابن تیمیہ کی جانب منسوب کرنا انتہائی غیر ذمہ داری ہے،
۲۔ مضمون نویس کے سپاٹ طرز تحریر کی وجہ سے (۱) ابن تیمیہ کی آراء، (۲) ان پر رد و
کی راہیں اور (۳) ان راہوں پر مضمون نویس کے تبصرے میں امتیاز شکل ہو گیا ہے، انہوں نے
اپنا اور ابن تیمیہ کی راہوں کو خلط ملط کر دیا ہے جس سے ابن تیمیہ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہونے کا
اندیشہ ہے، مثلاً فاضل مضمون نگار لکھتے ہیں:

علامہ کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثاغورث سے ہوئی ہے، کہ موجودات و

حقائق کلیہ کا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو اثبات تصدیق کے لیے قطعی جزئیات و افراد کا مجموعہ منت نہیں، اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہ معقول بھی ہے، لیکن کیا مادیات و طبیعیات کے دائرہ میں بھی یہ مفروضہ صحیح ہے؟ اور سیر، کرسی، گھوڑا، گدہ اور اس نوع کی دوسری چیزیں بھی اپنے وجود خارجی کے علاوہ کوئی کمالی تصور رکھتی ہیں؟

ظاہر ہے کہ یہ پوری ابن تیمیہ کی رائے نہیں ہو سکتی، اس میں مضمون نگار کا تبصرہ بھی شامل ہے، مگر عبارت کا دروبست ایسا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں ہو سکتا، حالانکہ اس امتیاز کے بغیر ابن تیمیہ کی علمی کاوش، جو اس مضمون کی جان ہے، واضح نہیں ہوتی۔

آئیے اس سلسلے میں "الرد علی المنطقیین" پر بھی ایک نظر ڈال لیں، اوپر اس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے کہ مضمون نگار نے پہلے جملہ

"علامہ کی رائے میں مرہون منت نہیں۔"

کے تحریر کرتے وقت "الرد علی المنطقیین" کو یا تو پڑھا نہیں یا پھر بڑی غیر ذمہ داری سے پڑھا ہے، ابن تیمیہ نے فیثا غورث کی جو رائے لکھی رہ اوپر مذکور ہوئی، انھوں نے موجودات و حقائق کلیہ کے مستقل بالذات وجود کے قول کا انتساب افلاطون و پیروان اسطو کی جانب کیا ہے۔ جیسا کہ تمام دیگر قدیم و جدید مورخین کا کہنا ہے، پیروان فیثا غورث کی رائے کے بعد انھوں نے پیروان افلاطون کی رائے نقل کی ہے:

ثم اصحاب افلاطون تفتنوا
لفساد هذا وخلقوا ان الحقائق
النوعية كحقيقة الانسان والفرس
پھر پیروان افلاطون نے (تبعین فیثا غورث
کے) اس قول کے فساد کا اندازہ لگایا اور
کیا کہ حقائق نوعیہ جیسے انسان، گھوڑے

وامثال ذلك ثابتة في الخارج

غير الاعيان الموجودة في الخارج

وانها اذلية لا تقبل الاستحالة

وهذه التي تسمى "المثل الاطلاقية"

والمثل المحلقة

ان ہی کو "امثال افلاطونی" اور "مثل مخلقة"

(اعیان مجردہ) کہا جاتا ہے۔

مضمون نویس کا اگلا جملہ "اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہ معقول بھی ہے۔" ظاہر نہیں

کس کی رائے ہے، اس حیثیت سے کہ یہ پہلے جملہ "علامہ کی رائے پر معطوف ہے۔" ابن تیمیہ کی

رائے معلوم ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو معلوم نہیں اس باب میں مضمون نویس کا ماخذ کیا ہے، کم از کم

"الرد علی المنطقیین" میں تو ابن تیمیہ نے اس قسم کی کوئی رائے نہیں دی، البتہ انھوں نے پیروان

فیثا غورث کی رائے پر افلاطون کا تبصرہ ضرور بیان کیا ہے کہ

"ثم اصحاب افلاطون تفتنوا الفاضل هذا"

مگر ابن تیمیہ کا یہ قول مضمون نگار کے جملہ کی بالکل ضد ہے، مضمون نگار بتاتے ہیں کہ اور یہ بات

ریاضی کی حد تک تو بلاشبہ معقول بھی ہے۔ لیکن ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اصحاب افلاطون اس قول کو

ناسد سمجھتے تھے۔

اور اگر یہ مضمون نویس کی اپنی رائے ہے تو یہ خلط بحث ہے، اگر انھیں تبصرہ نویس کی عجلت،

تھی تو برا تو اس تبصرہ یا محاکمہ کے زیر عنوان "تلمذ کرتے یا کم از کم بن القوسین کر دیتے یا کسی اور طرح

اسے علامہ کی رائے سے متنازع کر دیتے۔

لہ الرد علی المنطقیین ص ۶۶

تخصیصاً فی الوهم بریاً عن مادة
معینة كالثلث والمربع والمستطیل

والمدور فان هذها الامور

انکانت لا تتقو موجودها الا

فی مادة معینة ولكن لیس بتعین

بها فی الوجود علی سبیل الوجوب

مادة خاصة.... والعلما الذی

یتولی النظر فیها هو بری عن الماد

فی الوهم لا فی الوجود هو

الریاضی

اس کے بعد اقوال کا استقصا موجب تطویل ہو گا صرف آخری قول نقل کیا جاتا ہے جو مولانا

عبدالحق خیر آبادی کی شرح ہدایۃ الحکمۃ سے ماخوذ ہے، (غالباً موجودہ حدی)

ثم الحکمة النظریة فنقسمه

الی ثلثة اقسام اول العلم

الالہی والثانی الریاضی و

الثالث الطبیعی وجہ المحصر

ان الامور التي لیس وجودها

بقدرتنا واختیارنا اما.....

معینہ سے علیحدہ ہو کر دہم میں حصول مستقل

یا وجود ذہنی ممکن ہو گا جیسے ثلث، مربع،

مستطیل اور مدور وغیرہ کیونکہ اگرچہ ان

امور کا وجود کسی مادہ معینہ کے بغیر قائم نہیں

ہو سکتا لیکن وجود خارجی میں انہیں کوئی

خاص مادہ متعین نہیں کرتا..... اور جو علم

ان امور سے بحث کرنے کا ذمہ دار ہے جو

دہم میں مادہ سے بری اور مجرد ہیں نہ کہ

اپنے وجود خارجی میں وہ علم ریاضی

کہلاتا ہے۔

پھر حرکت نظریہ تین قسموں میں تقسیم ہے اول

العلم الالہی دوم ریاضی سوم طبعی۔

حصر کی وجہ یہ ہے کہ وہ امور جن کا وجود

ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے

یا تو..... اپنے وجود خارجی میں

نہ کہ وجود ذہنی میں مادے کی محتاج ہیں

مستغنیۃ الیہا فی الوجود خارجی

دون الذہنی کالکرة والاسطوانة

والثلث والمربع فانہا وانکانت

غنیۃ فی وجودها الذہنی عن

خصوص مادة واستعداد

ولکنہا غیر مستغنیۃ فی الوجود

الخارجی عن المادة..... بیتی

بالریاضی

جیسا کہ گروہ، اسطوانہ، ثلث، مربع کیونکہ

یہ اشکال اگرچہ اپنے وجود ذہنی میں کسی مخصوص

مادے میں پائے جانے سے بے نیاز ہیں لیکن

اپنے خارجی وجود میں مادے سے مستغنی نہیں ہیں

(یعنی جب بھی خارج میں پائے جائیں گے تو

کسی مادے ہی کے ضمن میں پائے جائیں گے)

..... اور اس..... دوسرے علم.....

کا نام ریاضی رکھا جاتا ہے۔

غرض فلاسفہ اسلام کا ہر ارسال سے زائد کا اجماع ہے کہ ریاضی کے موضوع ذہن میں ضرور

مجرد عن المادہ ہوتے ہیں، مگر خارج میں ان پر اعیان مجردہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ خارج میں

ہر کتابوں کے ضمن میں چار پایا جاتا ہے۔ اپنے متعدد کتابوں سے علیحدہ چار کا کوئی مستقل

وجود نہیں ہے۔ کہہ جب بھی لے گا کوئی مادی کرہ ہی ہو گا، خواہ اجرام سماوی کی شکل میں، خواہ

فلک بال یا سفین کی گیند کی شکل میں، مگر خارج میں کسی مثالی کرہ کا مادی اجسام سے علیحدہ ہو کر

پایا جانا ممکن ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر مولانا حنیف صاحب اس قول محدث کے ساتھ اسکی توضیح بھی

زادیتے منطقی استدلال میں اپنے موقف کے ضعف کو عبارت کی رنگینی میں چھپانا کچھ مستحسن نہیں ہے۔

۳۔ تیسری چیز جو خاص طور سے اس مضمون میں نمایاں ہے وہ مضمون نگار کے توضیحی نوٹس

ہیں جو اکثر اصل سے بھی درانداز ہو جاتے ہیں، ان سے قاری تو متاثر ہو سکتا ہے اور ان کے متعلق یہ

من ظن قائم کر سکتا ہے کہ انہیں فلسفہ جدید میں بڑا تجربہ حاصل ہے، لیکن اصل موضوع سے جیت تک

لے شرح ہدایۃ الحکمۃ للخرابادی ص ۶

ان کا ربط واضح نہ کیا جائے تو اصل نظر اس قبیل کی "پرگوئی" کو اظہار خود سنائی پر محمول کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی
 یہ تو بغیر دقت کے معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنفوں نکار کو یونانی حکماء اور یورپین فلاسفہ کے افکار و آراء
 پر عبور ہے، لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ این تیمیہ کو یونانی حکماء و فلاسفہ اسلام کے افکار و آراء پر بھی
 عبور تھا یا نہیں۔

مثلاً "کلیات اور ان کا جزئیات خارجی سے تعلق" "ارسطو کا مسلک" اور "افلاطون کی رائے" کے ذیلی عنوانات کے تحت میں حنیف صاحب نے تیس سطریں لکھی ہیں جن میں ابن تیمیہ کی رائے چار سطریں سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے دو ہی سطریں ہوں اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کے افکار سے زیادہ حنیف صاحب کو یونانی اور جدید فلسفہ میں تبحر حاصل ہے، یہ بڑی خوشی کی بات ہے مگر پھر اس کے لیے "ابن تیمیہ" کا عنوان قائم نہیں کرنا چاہئے تھا۔

واقعہ یہ ہے کہ اگر وہ "الرد علی المنطقیین" کا وقت نظر سے مطالعہ فرماتے یا کم از کم "المقام
الثانی" کی "الوجه السادس" التفريق بين الذاتی والعرضی کے گیارہ صفحات ہی دیکھ لیتے (جو ری
کتاب تو تقریباً ساٹھے پانچ سو صفحات ہیں) اور اگر اتنا بھی نہیں تو "الكلام علی الفرق بین الماہیۃ
وجودہا" کے پانچ صفحات ذمہ داری کے ساتھ پڑھ لیتے تو انھیں مضمون طرازی اور عبارت آرائی
کی ضرورت نہ ہوتی۔ ابن تیمیہ نے ان تینوں ذیلی عنوانوں کے تحت لکھا ہے مگر وہ نہیں جو حنیف
جتاتے ہیں مثلاً اصحاب افلاطون کی رائے کے سلسلے میں لکھا ہے کہ انھوں نے پیردان نیشا غورث
کی اس رائے کو فاسد جانا کہ اعداد و مقادیر کا خارج میں اپنے معدودات و مقدرات سے علیحدہ
مستقل وجود ہے (حالانکہ حنیف صاحب نے اس کی تصویب کی ہے کہ "ریاضی کی حد تک تزییات
بلاشبہ معقول بھی ہے") بعد ازاں ان پیردان افلاطون کی رائے نقل کی ہے۔ فرماتے ہیں:
ثم اصحاب افلاطون تفتنوا پھر پیردان افلاطون نے (تبعین نیشا غورث کے)

الفساد هذا اولهوا ان الحقائق
النوعية كحقيقة الانسان و
الفرس و امثال ذلك ثابتة
في الخارج غير الاعيان الموجو
دة في الخارج وانها اولية لقبول
الاستحالة. وهذا التي تسمى
المثل الافلاكونية والمثل
المعلقة

ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ پیروانِ افلاطون نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مثالی انسان و فرس کے علاوہ مثالی مادہ و بدست اور مکان پر بھی اصرار کیا۔

ولم يقتصر و اعلیٰ ذلک بل اثبتوا
ذلک ایضاً فی المادۃ و المادۃ و
المکان فاثبتوا مادۃ مجردة
عن الصور ثابتة فی الخارج
وهی الہیولی الادلیۃ التی فیہا
جہور العقلاء من اخوانہم
و غیر اخوانہم و اثبتوا مادۃ
وجودیۃ خارجۃ عن الاحجام
وصفاتہا و اثبتوا خلواء وجود
بیردان افلاطون نے اتنے ہی پرکتفا نہیں کیا،
بلکہ انھوں نے مادے، مدت اور مکان میں
بھی کلیات مجردہ کو ثابت کیا، انھوں نے
ایک ایسے مادے کے ثبوت فی الخارج پر
اصرار کیا جو صورت مجردہ کو پرکھایا جاتا ہے
اور وہ ہیولی اولیٰ ہے جس کے ان کے بھائی
اور غیروں میں سے جہور عقلاتائی ہیں۔ اسکا
طرح ایک زمان وجودی کو ثابت کیا جو
اجسام اور صفات اجسام سے علیحدہ پایا جاتا ہے

خارجاً عن الاجزاء وصفاتها
اور ایک خلائے وجودی کو ثابت کیا جو جسم
اور انکی صفات سے علیحدہ مستقل وجود رکھتا ہو۔
ابن تیمیہ نے افلاطون کے نظریہ امثال پر براہ راست تنقید نہیں کی بلکہ ارسطو کی تنقید کو نظر
کیا ہے (ارسطو کی تنقید پر فارابی کا تبصرہ آگے آ رہا ہے)

وتفطن ارسطو وذووه ان هذا
كلها امور مقدرة في الازمان
لا ثابتة في الاعيان كالاعداد
مع المعداد - ثم زعم ارسطو
وذووه ان المادة موجودة
في الخارج غير الصورة المشهود
وان الحقائق النوعية ثابتة
في الخارج غير الاشخاص لمعدنة
وهذا ايضا باطل كما بسط في غير
هذا الموضع وبين ان قول من
يقول ان الجسم مركب من الهيو
والصورة باطل

پھر ارسطو اور اسکے تبیین نے اندازہ لگایا کہ
یہ سب ذہن میں مقدر شدہ امور ہیں جو خارج میں
کوئی ثبوت نہیں رکھتے جیسے کر عدد کا معاملہ
کے ساتھ ہو۔ پھر ارسطو اور اس کے تبیین نے
گمان کیا کہ مادہ جو خارج میں پایا جاتا ہے
”صورت“ سے بالکل علیحدہ چیز ہے اور یہ کہ
حقائق نوعیہ اپنے اشخاص معینہ کے علاوہ
خارج میں وجود رکھتی ہیں اور یہ بھی باطل ہے
جیسا کہ اسکے علاوہ دوسرے مقام میں ثابت
ہوا ہے اور وہاں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ اس
شخص کا قول جو جسم کے ہیولی اور صورت سے
مکب ہونے کا قائل ہے باطل ہے۔

یہ ابن تیمیہ کی تصریحات ”افلاطون کی رائے“ اور ارسطو کے مسلک کے بارے میں
تصریحات کا حنیف صاحب کے ارشادات سے مقابلہ کیجئے تو اندازہ ہو جائے گا کہ انھوں نے
علی المنطقیین کے بجائے انگریزی اردو کی تاریخ فلسفہ کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے۔ حنیف صاحب

نگینی بیان کا ناخذ ابن تیمیہ کے یہاں تلاش کرنا تو بیکار ہے، البتہ اردو انگریزی کی تواریخ فلسفہ میں مل
جائے گا، مثلاً:

”یہ خارجی اور یہ دنیا کے محسوس تو بد لئے اور تغیر و فنا کا شکار ہونے والی ہے، لہذا
ضروری ہے کہ اس کے علاوہ کوئی عالم بھی ہو جہاں فنا و تغیر کی دخل اندازیاں نہ ہوں اور
جہاں اس کائنات خارجی کی ہر چیز اپنی اصلی اور دائمی شکل میں پائی جاتی ہو۔۔۔۔۔
ایک عالم عقل اور تسلیم دانش ایسا بھی ہے کہ جہاں کائنات خارجی کا ہر ہر ظہور اپنے اصلی
اور غیر متغیر روپ میں جلوہ گر ہے اور یہ دنیا کے فانی محض اس کا انوکھا سا اظہار ہے۔“
اس سے قطع نظر بعض اوقات وہ عبارت آرائی کی دھن میں اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ انکی
انگلی بیانی و عنایت کے بجائے غلط فہمیوں کا مورت ہو سکتی ہے، مثلاً ”کلیات اور ان کا جزئیات خارجی
سے تعلق“ کے بعد ”ارسطو کا مسلک“ اور ”افلاطون کی رائے“ جس ترتیب انھوں نے تحریر فرمائی ہے
ان سے ایک ناواقف کا اس غلط فہمی میں پڑ جانا یقینی ہے کہ ارسطو سقراط کا بڑا پھلا شاگرد تھا اور
افلاطون چھوٹا دوسرا، بالخصوص مضمون نگار کی اس عبارت سے

”سقراط کے ان مکالمات میں جن کو ارسطو نے نقل کیا ہے ایجاباً یا سلباً کوئی واضح
تصریح نہیں ملتی۔۔۔۔۔ اس لیے ارسطو تو اس بات کے قائل نہیں کہ جزئیات کے علاوہ
..... کلیات اپنا الگ خارجی وجود رکھتے ہیں۔۔۔۔۔ سقراط کے دوسرے شاگرد
افلاطون کا اس کے برعکس یہ عقیدہ ہے کہ یہ خارجی اور دنیا کے محسوس تو بد لئے والی ہے۔“
زبان کے عام اصولوں کے مطابق ”دوسرا“ پہلے ”کا مقتضی ہی یعنی افلاطون سے پہلے جس شخص کا ذکر
ہوا وہ سقراط کا پہلا شاگرد تھا، لہذا اگر کوئی ناواقف قادی یہ سمجھے کہ ارسطو سقراط کا شاگرد اول تھا تو اس
اس غلط فہمی پر قابل ملامت نہیں سمجھا جاتا، اصل غلطی تو مضمون نگار کی عبارت آرائی سے ہوئی ہے۔

اسی طرح مضمون نگار کی یہ نگین بیانی بھی منطق و فلسفہ کے مسائل کی توضیح کے منافی تھی، فرما لے کہ
 "ارسطو کے نقطہ نظر سے یکلیت اشتراک جو محسوس ہوتا ہے ذہن و فکر کا پیدا کردہ ہوا ذہن نظر کا دھوکا ہے۔"

علوم نہیں یہ اور "عطف تفسیری" ہر یا عطف عام۔ اگر عطف تفسیری ہوا اور عطف عام کا یہ مطلب ہوگا
 ہر ذہن و فکر کی پیدا کردہ شے ذہن و نظر کا دھوکا ہوتی ہے تو یہ ناقابل تسلیم ہے کیونکہ امور ذہنیہ کی مختلف قسمیں ہیں
 جیسا کہ ملا محمود جو نپوری نے لکھا ہے:

ان الامور الذہنیۃ منها ما وجودها باختراع

کامیاب غوال ومنہا ما یكون وصفًا للامور

الذہنیۃ بلا اعتبار معتبر لکن بحسب

الوجود الذہنی ومنہا ما یكون فی الذہن

بحالۃ خارجیۃ وهذا القسم انما یكون

اضافۃً وسلوً کالفوقیۃ والبعی۔ واما ما

یكون اضافیۃً او سلباناً لمرکب وجودہ

فی الرعیان فهو مجرد اختراع الذہن

یعنی ذہن و فکر کا ہر پیدا کردہ امر ذہن و نظر کا دھوکا نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر یہ عطف عام ہر تو حقیقت حقائق کا دعویٰ کہ ارسطو کے نقطہ نظر سے یہ کلیت اشتراک ذہن و نظر کا
 دھوکا ہے مسلم نہیں، ارسطو نے کہیں ایسا نہیں لکھا بلکہ حسب تصریح حافظ ابن تیمیہ وہ اس بات کا قائل ہے کہ حقائق تو

کلی کے قسم نوع کے افراد میں جو کلیت اشتراک پایا جاتا ہے، اپنے اشخاص معینہ (جن افراد کے ضمن میں ہو کر یہ خانی
 نوعیہ پائے جاتے ہیں) سے بالکل ملحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتے ہیں (ابن تیمیہ کی عبارت اور پر گزری)

(باقی)

سنوسی تحریک کی تنظیمی و نظریاتی بنیادیں

از جناب سید احتشام احمد صاحب دیوبند علی گڑھ

سنوسی تحریک عالم اسلامی کی ان عظیم تحریکوں میں سے ہے جس نے مسلمانوں کے ذہن و فکر کو موجودہ دور
 میں بہت متاثر کیا ہے، اس کے اثرات اسلامی تاریخ پر سیاسی اور اجتماعی طور سے پڑے ہیں اور بہت
 دور رس ثابت ہوئے ہیں، یورپی قوموں کے مسلمانوں سے تصادم میں جو تحریک سب سے پہلے اٹھی ہے وہ سنوسی
 تحریک ہے، اس تحریک نے ایک جانب سیاسی میدان میں اطالوی اور مغربی استعمار کا مقابلہ کیا اور دوسری
 جانب خود مسلمانوں کے اندر جو برائیاں اور کمزوریاں تھیں انہیں دور کرنے کی کوشش کی، اور معاشرہ میں صحیح
 اسلامی روح پیدا کرنے کے لیے اس نے ایک عظیم جدوجہد کی جس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ دین و دنیا کی
 تفریق ختم کر کے مذہب اور سیاست کو ہم آہنگ کر دیا جائے۔

سنوسی تحریک کی بنیادیں بہت گہری اور حقائق پر مبنی ہیں، اس نے حالات کا صحیح طور سے جائزہ
 لیکر ایک ایسی راہ کی طرف قدم بڑھائے جس نے بعد میں آنے والوں کی رہنمائی کی، اس کے بانی محمد بن علی
 ابن سنوسی نے یہ حقیقت خوب جان لی تھی کہ مغربی نظام اندر سے کھوکھلا ہے، اس کا مقابلہ ان قدروں سے
 ممکن ہے جو اسلام نے پیش کی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ مغربی تمام نظام ہمارے زندگی کی بنیاد مادیت پر ہے اور
 مغرب کی تہذیب اور اس کا پورا نظام روحانیت سے خالی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ یہ تمام ممالک اپنے یہاں
 جمہوریت و مساوات کے علمبردار نظر آتے ہیں لیکن دوسرے ملکوں اور دوسری قوموں سے استحصال باہر
 کرتے ہیں، ان اقوام نے اپنی ساری توجہ مادیت پر مرکوز کر دی ہے اس لیے اس میدان میں وہ بہت آگے

کی جاتی تھی، انھیں تعلیم دی جاتی تھی اور لوگوں کو منظم کیا جاتا تھا۔ یہ تمام مراکز ایک تنظیمی وحدت پیدا کرتے تھے کیونکہ یہ سب ایک ہی سلسلہ کی مختلف کڑیاں تھیں اور ان سب اصلاحی مرکوزوں پر ایک بڑا مرکز تھا جس میں خود شیخ محمد سنوسی کام کرتے تھے، ہر مرکز میں ایک شیخ ہوتا تھا، جو اس کا ذمہ دار ہوتا تھا، ان اصلاحی اور تنظیمی مراکز کا نام "الزواہد" تھا، اور اس نام سے یہ مشہور تھے۔ "زواہد" کے لفظی معنی خانقاہ کے ہیں۔

سب سے پہلا مرکز مکہ مکرمہ میں قائم کیا گیا (۱۲۴۲ھ) جو "زواہد ابی قیس" کے نام سے مشہور ہوا، اس کے انتخاب میں یہ مصلحت تھی کہ حج کی وجہ سے تمام دنیا کے مسلمان یہاں آتے تھے، ان سے دنیا کے مختلف اسلامی ممالک کے حالات معلوم ہوتے تھے، اور مختلف طبقوں کے لوگوں سے ملنے جلنے میں آسانی ہوتی تھی، طائف، مدینہ، جدہ، یمن اور بدر میں اس قسم کے اصلاحی مراکز تحریک کی جانب سے قائم کیے گئے، اور ان کا الحاق "زواہد ابی قیس" سے کر دیا، ان مراکز میں دوسرے بہت سے ممالک کے لوگ بھی تبلیغ و تعلیم کے کاموں میں حصہ لینے لگے، لوگ غیر ملکیوں سے آتے تھے متاثر ہوتے تھے، اور دین کی ایک نئی لگن لیکر اپنے اپنے ملک کو واپس جاتے تھے، یہ وہ زمانہ تھا جبکہ فرانس نے الجزائر پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن خود محمد سنوسی کا وطن لیبیا محفوظ تھا، مگر چونکہ ان کی تحریک ملک و وطن اور رنگ و نسل کی پابند نہ تھی اس لیے انھیں فکر تھی کہ اس تنظیموں کے ذریعہ الجزائر میں سامراج کی مخالفت کی جائے، بعد میں تحریک کی جانب سے الجزائر میں کو مالی امداد دی گئی اور کچھ لڑنے والوں کو بھی روانہ کیا گیا۔

۱۲۴۸ھ میں ایک مرکز محمد بن علی سنوسی نے خود اپنے وطن طرابلس میں قائم کیا، اس کا نام "زواہد بیضا" تھا، شیخ محمد سنوسی نے یہ تاکید فرمائی اور اہتمام کیا کہ ہر قبیلہ کا ایک اپنا الگ "زواہد" ہو اور ان سب کا تعلق اصل مرکز یعنی "زواہد بیضا" سے ہو تاکہ تعلیم کا کام عام ہو جائے۔

اور ایک دعوت و تحریک کی وجہ سے آپس کے قبائلی جذبات سرد پڑ جائیں اور وہ جائیں کیونکہ ان قبائل میں اس وقت آپس کے جھگڑے اتنے بڑھ گئے تھے کہ خود حکومت (برائے نام عثمانی حکومت) انہیں ختم کرنے میں ناکام ہو جاتی تھی، ان قبائل میں ان اصلاحی مرکوزوں نے ایک نئی روح امن و اتحاد کی پھونک دی اور ایک بڑا مقصد ان کے سامنے اس طرح آیا کہ وہ اپنے چھوٹے چھوٹے مقاصد بھول گئے۔ اختلافات کو چھوڑ کر ایک عظیم مقصد کی راہ میں متحد ہو گئے۔

ابتداءً تمام زواہد "زواہد بیضا" سے متعلق تھے، لیکن بعد میں اس کی مرکزیت زواہد جنوب کی طرف منتقل کر دی گئی اور وہاں ایک تعلیمی ادارہ کی بنیاد ڈالی گئی جس میں مختلف مراکز سے طلبہ بڑھکر اس بڑے مرکز کی تعلیم گاہ میں آتے تھے، اس مرکزی ادارہ کے تعلیمی شعبہ کو ازہر کے طراز پر ڈھالنے کی کوشش کی گئی تھی، اس علمی و تعلیمی خدمت کے علاوہ ان تمام مراکز کے ذریعہ بہت سے اجتماعی اور رفاه عام کے کام بھی ہوتے تھے، جو عوام الناس کی زندگی پر براہ راست اثر ڈالتے تھے، ان میں فقیروں کو کھانا ملتا تھا، مصیبت زدوں کی امداد کی جاتی تھی، ان ہی میں اجتماعی و انفرادی تمام قسم کی مشکلات کے حل پر غور و خوض ہوتا تھا علاوہ ازیں آپس کے بالذرائع مسائل کو حل کرنا بھی انہی مراکز کے ذمہ تھا، ان میں بچوں کی تعلیم کا پورا انتظام ہوتا تھا، اور ہمیں سے مسلمانوں کی عام تبلیغ و اصلاح کا کام بھی انجام دیا جاتا تھا، یہ مراکز اپنا پورا ایک نظام رکھتے تھے،

ہر زواہد میں جیسا کہ پہلے تذکرہ ہو چکا ہے، ایک شیخ ہوتا تھا، اور زواہد میں اس کے لیے ایک مکان خاص ہوتا تھا، ایک حمام خانہ ہوتا تھا جس میں حمام آکر ٹھہرتے تھے، نظمیں مرکز کے مکان علیحدہ اور معلمین کے مکان علیحدہ ہوتے تھے، ہر زواہد میں ایک مسجد ہوتی تھی، ایک مدرسہ قرآنیہ ہوتا تھا جس کی اپنی عمارت ہوتی تھی، ایک منظم مرکز ہوتا تھا جس کا مکان بھی وہیں بنایا جاتا تھا، سامان کے لیے محزن یا مخزن ہوتے تھے، فقرا اور بے خانماں لوگوں کے لیے الگ

کمرے ہوتے تھے، ہر زاویہ میں ایک صحن اور ایک باغ ہوتا تھا،

شیخ زاویہ تمام معاملات میں مسؤل اول ہوتا تھا، ہر زاویہ میں ایک مجلس یا کمیٹی ہوتی تھی جس میں شیخ زاویہ وکیل (ناظم) اور تمام اعیان زاویہ و اعیان قبیلہ اور زاویہ کے قرب و جوار کے اہم اشخاص اس کے ممبر ہوتے تھے، اس مجلس کا کام قرب و جوار کے باشندوں کے تمام مسائل کا حل کرنا، اس کی جانچ پڑتال اور انھیں طے کرنا ہوتا تھا، اس سلسلہ میں اگر شرعی قسم کے مسائل پیش آتے تھے تو شیخ زاویہ انھیں حل کرتا تھا،

ہر مرکز کے ارد گرد کچھ ایسی عمارتیں بھی ہوتی تھیں جو اس قرب و جوار کے مالدار اصحاب بنواتے تھے، حفاظت کے خیال سے وہ اس میں اپنا سامان بھی رکھتے تھے اور گرمیوں میں وہ یہاں آکر رہتے بھی تھے، زاویہ میں مہاجرین کے لیے بھی مکانات ہوتے تھے، اس قسم کے مکانات خود مہاجرین ہی بنواتے تھے، کسی مہاجر کے جانے کے بعد شیخ زاویہ کو حق حاصل ہوتا تھا کہ وہ جسے چاہے اس کے مکان کو دیدے، لیکن جب بھی وہ مہاجر آجاتا اسے ترجیح دی جاتی، اگر اطالوی حملہ اس قدر طول نہ پکڑتا اور اس تحریک کے تنظیمی ڈھانچہ کو مضبوطی و استحکام کا موقع مل جاتا تو یقیناً نظام مستقل ہو جاتا اور آگے چل کر اسلامی طرز کا ایک معاشرہ بن جاتا،

جمہور کی نماز شیخ زاویہ پڑھاتا تھا، کیونکہ دست بردار تین دینی اور مختلف قسم کی باتیں کہنی ہوتی تھیں، لیکن پنج وقتہ نماز وہ معلمین پڑھاتے تھے جو بچوں کی تعلیم کے لیے مقرر کیے جاتے تھے، مرکز کے آس پاس کے لوگوں پر یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ اپنے بچوں کو ان قرآنی مدرسوں میں تعلیم کے لیے بھیجیں کسی شخص کو یہ اختیار حاصل نہیں تھا کہ وہ اپنے بچوں کو بلا وجہ اس قسم کے مدرسہ سے نکال دے، زاویہ کے قریب کے لوگوں کو وہاں کی مسجد میں نماز پڑھنا بھی ضروری ہوتا تھا،

ایسا ہر مرکز ایک حکم پناہ گاہ رکھتا تھا جہاں آکر لوگ رہ سکتے تھے، مرکز کے پاس خود اپنی

زمینیں ہوتی تھیں، کنوئیں ہوتے تھے جن میں بارش کا پانی روکا جاسکتا تھا، مرکز کے قریب رہنے والوں کو یہ حق حاصل تھا کہ مرکز سے کوئی قطعہ زمین لے لیں اور اس میں کاشت کریں لیکن اس کی ملکیت کبھی کسی کو منتقل نہیں کی جاسکتی تھی، کیونکہ یہ زمینیں زاویہ کے نام وقف ہوتی تھیں، مرکز کو یہ جائیدادیں چار طریقوں سے حاصل ہوتی تھیں، یا تو کوئی خود سے وقف کرنے کی پیش کش کرتا تھا، یا مرکز قیماً جائیداد خریدتا تھا، یا کسی ہجر زمین کو زرخیز بنا لیا جاتا تھا، اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ بیکار پڑی ہوئی زمین کو یا خراب کنوئیں کو دوبارہ ٹھیک کر لیا جاتا تھا اور اس طرح مراکز کو زمینیں حاصل ہوتی رہتی تھیں، کبھی افراد یا جماعتوں میں کسی جائیداد پر لڑائی ہو جاتی اور صلح کی کوئی صورت نظر نہ آتی تو وہ اس پر راضی ہو جاتے اور یہ مختلف فیہ زمین مرکز کو دیدی جاتے۔

ہر مرکز ایک منتخب جگہ پر قائم کیا جاتا تھا اور عام طور سے ٹیلہ پر ہوتا تھا، یہ ایک یا کئی قبیلوں کے انتخاب سے ہوتا تھا، ہر مرکز کے تعمیر کی ذمہ داری، مسجد، شیخ مرکز کے مکان اور مدرسہ کی عمارت بنانے کی ذمہ داری بھی ان ہی قبائل یا قبیلہ پر ہوتی تھی، مرکز کے گرد ایک حصار سا ہوتا تھا جو مثل "حرم" قابل احترام سمجھا جاتا تھا، وہاں ہر شخص کو پناہ مل سکتی تھی، جو اس میں داخل ہو جاتا تھا وہ امن و تصور ہوتا تھا، اس میں نہ گولی چل سکتی تھی، نہ ہتھیار استعمال ہو سکتے تھے، نہ گانا گایا جاسکتا تھا اور نہ جھگڑا ہوتا تھا، اور نہ ہی اس میں جانور وغیرہ داخل ہو سکتے تھے، قبیلہ کا ہر فرد مرکز کی عمارتوں کی تعمیر کے وقت اور کھیتی بونے و کٹنے کے دوران ایک دن ضرور نکال کر مرکز کی خدمت میں حاضر کرتا تھا،

مرکز کے شیوخ مشورے اور چھان بین کر کے شادیاں کرتے تھے تاکہ کفو کا خیال رہے اور موافقت پیدا ہو سکے، پہلی شادی اور اس سلسلہ کے تمام نان نفقہ کی ذمہ داری مرکز پر عائد ہوتی تھی، لیکن دوسری شادی کرنے پر خود شیخ اس کا ذمہ دار ہوتا تھا، شیخ زاویہ کو دس جوڑے کپڑے

اور ٹوپیاں وغیرہ ہر سال اس طرح کے کپڑوں کی دیجاتی تھیں جن میں ریشم نہیں ہوتا تھا، زیادہ کے شیخ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ اپنے لیے جس قسم کا گھوڑا چاہیں خرید سکتے ہیں، ایک بیوی اور اس تمام بچوں کا خرچہ بھی شیخ کو زادیہ کی طرف سے ملتا تھا۔

ہر زادیہ کے شیخ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ جتنے خدام اور ملازمین چاہے رکھ سکتا ہے، ان کا حساب بھی مرکز ہی پر ہوتا تھا، کیونکہ اکثر مرکز ہی کی ضرورت کے لیے ملازمین رکھے جاتے تھے، معلمین اور مؤذنین کا تقریباً بھی شیوخ کے ذمہ ہوتا تھا۔

ہر شیخ کا فرض ہوتا تھا کہ مرکز میں دس آدمیوں کی ہمان نوازی کا روزانہ اہتمام کرے، اگر ہمان کم آئیں تو ان کے بجائے ناداروں کو شریک کر لیا جائے۔ جب مقررہ تعداد سے زیادہ ہمان آجاتے تو شیخ کو اس کا اختیار تھا کہ ایک جانور مزید ذبح کرنے کا حکم دے، کھانا سوا خاص حالات کے متوزع نہیں ہوتا تھا،

شیخ زادیہ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ اپنے ذاتی جانوروں پالے، اسے دو بکریاں اپنی پہلی بیوی اور بچوں کے لیے ہر ہفتہ ذبح کرنے کا اختیار ہوتا تھا، عمال اور خدام کو ہر جمعہ کو گوشت دیا جاتا تھا، ہر زادیہ کے حدود متعین تھے جو دوسرے زادیہ کے حدود میں مداخلت سے روکتے تھے زادیہ کے شیخ کو یہ اجازت نہیں تھی کہ وہ اپنے مرکز کے متعین حدود سے تجاوز کرے،

زادیہ کی تمام آمدنی میں سے زادیہ کا سالانہ خرچ نکال کر بقیہ بڑے مرکز جو "زادیہ البیضاء" کے نام سے مشہور تھا، بھیج دیجاتی تھی،

تمام مراکز کے شیوخ کا فرض تھا کہ اگر ضروری سمجھیں تو سال میں ایک بار مجتمع ہو جائیں اور آپس میں صلاح و مشورہ کریں۔

اس نظام پر غور کیجئے کہ اگر پورے ملک میں کہیں بھی اس قسم کے مراکز قائم ہو جائیں تو

کتنی زیادہ اجتماعی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے، نیز یہ کہ سنوسی تحریک کے اس نظام نے وہاں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی پر کتنے گہرے اثرات ڈالے ہوں گے، ہر مرکز کو یا پائنتخت یا دارالسلطنت کے نام سے تھا، جہاں معاملات کے فیصلے بھی ہوتے تھے، لوگوں کی باہمی نزاعیں بھی طے کی جاتی تھیں، تمام قسم

کے سیاسی معاملات پر غور و خوض بھی ہوتا تھا، معاشرتی حیثیت سے بھی یہاں سے عوام الناس پر اثرات ڈالے جاتے تھے، یہاں کی تعلیم و ارشاد کا اثر ان پر پڑتا تھا اور وہ متاثر ہوتے تھے، معاشی حیثیت سے بھی ان مراکز کا غیر معمولی اثر تھا، ان کی وجہ سے قبائل کے غریب، ایک حد تک مطمئن ہو گئے تھے، بہت سے مسافر اور دوسرے قسم کے لوگ ان میں پناہ لیتے تھے، ان مراکزوں کے ذریعہ لوگوں کی مدد بھی کی جاتی تھی، اور دوسرا فائدہ یہ تھا کہ اس کے بڑے عملے میں بہت لوگوں کو روزگار مل جاتا تھا، خود مرکز کی جائیداد اور اس کی آمدنی قرب و جوار کے لوگوں پر معاشی حیثیت سے بہت خوشگوار اثر ڈالتی تھی،

انفرادی حیثیت سے دیکھئے تو یہ مراکز فرد کی زندگی میں ایک مقصد کی نگین اور اس کی لگن پیدا کرتے تھے، دین پر عمل اور اس کے لیے قربانی پر ابھارتے تھے، اس میں غم، جرات، توکل اور اخلاص کے جوہر پیدا کر کے شخصیت کو سنوارتے تھے اور زندگی کے لیے کچھ کرنے کی تڑپ پیدا کرتے تھے، یہ سنوسی مراکز افراد کی تعمیر کا کام کرتے تھے، تاکہ وہ انفرادی طور پر تیار ہو کر اجتماعی خدمت انجام دے سکیں، اس طرح ہر مرکز کے قرب و جوار میں ایک روح عمل پیدا ہو جاتی تھی، دین کی خدمت اور اپنی ذاتی زندگی کے سدھار کی تڑپ باہر سے نہیں بلکہ اندر سے پیدا ہوتی تھی،

اب ان اصلاحی مراکزوں کو اجتماعی نقطہ نظر سے دیکھئے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ اس طرح پر اثرات پس منظم ہو گیا تھا، ہر مرکز میں روزانہ دس مہمانوں کا انتظام رہتا ہے اور لوگ ایک جگہ سے دوسری جگہ برابر جاتے رہتے تھے، علاوہ ازیں تمام مراکز کے شیوخ کو سال بھر پور دورہ

دو سال پر کسی جگہ جمع ہونا پڑتا تھا، ہر شیخ کو سال کے آخر میں بڑے مرکز جانا ضروری ہوتا تھا، یعنی "ذاویہ بیضاء" یہ گویا سنوسی تحریک کا (White Home) تھا، یہاں ہر سال شیوخ نے اپنے اخوان و انصار کے آتے تھے، اور اس طرح ایک مرکزیت پیدا ہوتی تھی،

مذکورہ بالا مفصل نظام سے ہم تصور کر سکتے ہیں کہ سنوسی تحریک نے کس طرح پورے مراکش کو ایک مسابک میں منساک کر دیا تھا اور علم و عمل کی ایک فضا کس طرح پیدا کر دی تھی، یہ گویا ایک (Federation) تھا جس نے ہر قبیلہ کو اسٹیٹ بنا دیا تھا، اور ان سب کو ایک اتحاد (Union) میں پرو دیا تھا،

اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضرور ہے کہ مختلف ممالک میں جو سنوسی مراکز قائم کیے گئے تھے ان کا ذکر کیا جائے

حجاز میں مندرجہ ذیل اصلاحی مراکز قائم کئے گئے:

- (۱) سب پہلا مرکز "ذاویہ ابی قبیس" تھا جو کہیں قائم کیا گیا تھا، جکا ذکر پہلے آچکا ہے۔
- (۲) ذاویہ المدینہ (۳) ذاویہ جدہ (۴) ذاویہ طائف (۵) ذاویہ منیٰ (۶) ذاویہ بدر (۷) ذاویہ دہ (۸) ذاویہ العیص (۹) ذاویہ الحینیہ (۱۰) ذاویہ بنی بکر (۱۱) ذاویہ السریانیہ (۱۲) ذاویہ السعاریہ

ان کے علاوہ ابیلیا کے مراکز کو لیجئے، تعداد میں شاید وہ سب زیادہ ہیں،

- (۱) ذاویہ البیضاء (۱۲۵۰) یہ لیبیا میں سب سے بڑا مرکز اور تمام مراکز کا مرجع تھا،
 - (۲) ذاویہ الحجوت، پہلے یہاں چوراہہ بدعاش رہا کرتے تھے اور لوگوں کو پریشان کرتے تھے،
- لیکن مرکز کے قیام کے بعد یہ کیفیت ختم ہو گئی۔

- (۳) ذاویہ مارہ (۴) ذاویہ درہ (۵) ذاویہ تغنطہ (۶) ذاویہ شحات

- (۷) ذاویہ العرقوب (۸) ذاویہ سوس (۹) ذاویہ طلمون (۱۰) ذاویہ القصور (۱۱) ذاویہ

- (۱۲) ذاویہ بنغازی (۱۳) ذاویہ مرزق (۱۴) ذاویہ واد (۱۵) ذاویہ ادلیہ (۱۶) ذاویہ ہون

- (۱۷) ذاویہ فرزدہ (۱۸) ذاویہ طبقہ (۱۹) ذاویہ الغریاب (۲۰) ذاویہ المخیل (۲۱) ذاویہ تازربو

- (۲۲) ذاویہ ایسانہ (۲۳) ذاویہ دریانہ (۲۴) ذاویہ الزیتون (۲۵) ذاویہ سوکنہ (۲۶) ذاویہ الرجا

- (۲۷) ذاویہ توین غدامس (۲۸) ذاویہ طلسمہ (۲۹) ذاویہ توکرہ (۳۰) ذاویہ ام اکبہ

- (۳۱) ذاویہ الفایدیہ (۳۲) ذاویہ تاترت (۳۳) ذاویہ دغہ (۳۴) ذاویہ ام الرزم

- (۳۵) ذاویہ مصراتہ (۳۶) ذاویہ زلقین (۳۷) ذاویہ زلہ (۳۸) ذاویہ الحینیہ

- (۳۹) ذاویہ الحامہ (۴۰) ذاویہ طرابلس الغرب (۴۱) ذاویہ غدامس (۴۲) ذاویہ خشم زرقی

- (۴۳) ذاویہ یرا و معود (۴۴) ذاویہ العصرین (۴۵) ذاویہ سرت (۴۶) ذاویہ السنوئیہ

- (۴۷) ذاویہ غاث (۴۸) ذاویہ ام الجزمان (۴۹) ذاویہ ام حنین (۵۰) ذاویہ مر توبہ

- (۵۱) ذاویہ العرق (۵۲) ذاویہ اللبہ (۵۳) ذاویہ بزمیہ (۵۴) ذاویہ الواری

- (۵۵) ذاویہ التاج (۵۶) ذاویہ حجرہ (۵۷) ذاویہ شخب (۵۸) ذاویہ اسفہ

- (۵۹) ذاویہ قسطنطین (۶۰) ذاویہ النیان (۶۱) ذاویہ مرادہ (۶۲) ذاویہ اولجہ

- (۶۳) ذاویہ اعزازیق (۶۴) ذاویہ قری برلی (۶۵) ذاویہ التلات

- (۶۶) ذاویہ قری برلی (۶۷) ذاویہ التلات

- (۶۸) ذاویہ قری برلی (۶۹) ذاویہ التلات

- (۷۰) ذاویہ قری برلی (۷۱) ذاویہ التلات

- (۷۲) ذاویہ قری برلی (۷۳) ذاویہ التلات

- (۷۴) ذاویہ قری برلی (۷۵) ذاویہ التلات

- (۷۶) ذاویہ قری برلی (۷۷) ذاویہ التلات

- (۷۸) ذاویہ قری برلی (۷۹) ذاویہ التلات

- (۸۰) ذاویہ قری برلی (۸۱) ذاویہ التلات

سنوسی تحریک

(۱۳) زاویۃ الفيوم (۱۵) زاویۃ الداخلة (۱۶) زاویۃ الواحات الجبرية (۱۷) زاویۃ سیوة
سودان میں مندرجہ ذیل سنوسی مراکز قائم کیے گئے تھے،

(۱) زاویۃ الوجهۃ الکبریٰ (۲) زاویۃ الوجهۃ الصغریٰ (۳) زاویۃ قرد (۴) زاویۃ

علائی کانم (۵) زاویۃ الفاشہ (۶) زاویۃ عین کلا

علاوہ ازیں الجزائر میں زاویۃ مستانم اور تونس میں زاویۃ الجریۃ قائم ہوئے تھے،

ان تمام مراکز کی تعداد ۱۰۲ ہوتی ہے جو لیبیا (طرابلس) سے لیکر الجزائر، تونس،
سودان، مصر، اور حجاز تک پھیلے ہوئے تھے، یہ تعداد سید محمد سی سنوسی تک کے زائر
کی ہے، اصل مرکز پہلے "زاویۃ ابی قبیس" تھا، پھر لیبیا میں "زاویۃ البیضاء" کو مرکز بن
حاصل ہو گئی، پھر جنوب کو مرکز بنایا گیا، بعد ازیں شیخ محمد سنوسی نے "زاویۃ المساج" کو
اپنایا، اس کے بعد قرد اور کفرہ تمام مرکزوں کے مرکز بنے، لیکن سب آخر میں جنوب
کو یہ شرف حاصل ہوا، اور وہیں سے سنوسی تحریک عالم عربی و اسلامی میں چلائی جاتی رہی،
اس مرکز کو خاص طور سے بہت مستحکم بنایا گیا تھا، اور یہ آخر تک اطالویوں کے حملہ سے
محفوظ رہا تھا،

عثمانی سلطنت کے اقتدار کے باوجود ان افریقی و عربی ممالک میں کوئی نظم نہ تھا،
سنوسی تحریک نے گویا ایک حکومت کی شکل اختیار کر لی تھی، اور یہی وجہ ہے کہ آگے چلکر
یہ تحریک برسوں اطالویوں کا مقابلہ کر سکی، یہ سنوسی مراکز محض اصلاحی و تبلیغی نہ تھے،
بلکہ ان میں معاشی و سیاسی ہر قسم کے مسائل پر غور کر کے ان کا انتظام کیا جاتا تھا،
سودان اور شمالی افریقہ میں یہ تحریک زندگی کا مرکز بن گئی، ایک ملک سے دوسرے
ملک میں ایک مجاہدانہ زندگی کی راہ میں ربط پیدا ہو گیا، لوگوں کی نگاہیں اس تحریک کی

سنوسی تحریک

جانب اٹھنے لگیں، ایک بل چل سی مچ گئی، یورپ کو بھی سخت گھبراہٹ ہوئی، عثمانی حکومت
بھی خطرہ محسوس کرنے لگی، اور فرانس جو الجزائر پر قابض تھا، وہ بھی اس تحریک سے
خائف ہو گیا،

انہر کی یہ کیفیت سنوسی تحریک میں اس بنا پر پیدا ہوئی کہ وہ پوری زندگی کو دینی و
دنیاوی دونوں طرح سے ایک نظام اور ایک نظریہ کے مطابق چلا رہی تھی، یہ نظریہ
محض تبلیغ کے ذریعہ نہیں پھیلا یا جا رہا تھا، بلکہ عملاً بہت سے ملکوں میں اور خصوصاً لیبیا
میں زندگی کا نمونہ اس اسلامی طرز فکر کے مطابق پیش کیا جا رہا تھا جس کی دعوت سنوسی
تحریک لے کر اٹھی تھی، اور جس کو اس کے بانی محمد سنوسی نے پیش کیا تھا،

(باقی)

گلمائے پریشاں

آر اسٹہ الیاس احمد (ریٹائرڈ ڈسٹرکٹ جج) ضخامت ۵۰۸ صفحات

تقطیع بڑی قیمت، روپے ۵۰ نئے پیسے طے کا پتہ: کتابستان الہ آباد

"گلمائے پریشاں" فارسی اور اردو شعراء کے چوٹی کے کلام کا بے مثل گلدستہ ہے، آغاز عشق سے
انجام عشق تک جتنے مراحل پیش آتے ہیں۔ ان کے متعلق سرخیاں قائم کی گئی ہیں۔ اور چیدہ چیدہ ہمدردانہ
اشعار ہر سرخی کے تحت میں تقدم اور تاخر کے لحاظ سے درج ہیں، مراحل محبت کی سرخیوں کے علاوہ غم و غم
ذہبیات، اخلاقیات وغیرہ کے متعلق بکثرت سرخیاں ہیں، اگر کسی شعر کے متعلق کوئی لطیفہ ہے تو وہ بھی درج
کر دیا گیا ہے، اساتذہ سابق کی تیس تصویریں بھی کتاب میں شامل ہیں، اور اردو ادب میں یہ کتاب دلکش
دولغزب اضافہ ہے، اہل ذوق ملاحظہ فرمائیں۔

شنیدہ کے بودماند دیدہ

مطبوعات جدیدہ

مسئلہ زمین اور اسلام - از شیخ محمود احمد صاحب ایم اے، شائع کردہ ادارہ

ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔ صفحات ۲۳۲، قیمت: بللہ

ادارہ ثقافت نے چند سال کی مدت میں ادھر جو علمی و تحقیقی کتابیں شائع کی ہیں، ان میں مذکور بالا کتاب بھی ہے،

پاکستان ایک زرعی ملک ہے اور اس کا رقبہ بھی وسیع ہے، اس کے باوجود غذا کی پیداوار کے لحاظ سے خود کفیل نہیں ہے، مصنف نے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی ہے اور دنیا کے تمام قابل ذکر ملکوں کے نظام زراعت کا جائزہ لے کر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جب تک پاکستان کے زرعی نظام میں دوسری طرح کی تبدیلیاں یا اصلاحات نہ کی جائیں گی، اس وقت تک وہ خود کفیل نہیں ہو سکتا، ایک اس کے نظام ملکیت میں دوسری اس کے ذرائع اور طریقے میں، جہاں تک دوسری قسم کی اصلاح و ترقی کا تعلق ہے، اس کی اسلام پوری حمایت بلکہ ہمت افزائی کرتا ہے، البتہ پہلی قسم کی اصلاح و ترقی میں اسلام کا ایک خاص نقطہ نظر ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں جو اصلاح و ترقی بھی کی جائے وہ انفرادی ملکیت اور قانون وراثت کو باقی رکھ کر کی جائے، افراد کو کسی خاص سبب کی بنا پر ان کی ملکیت کے استعمال میں پابند تو کیا جاسکتا ہے لیکن اسلام کسی کی مرضی کے بغیر اس کی ملکیت کو سلب کرنے کی اجازت نہیں دیتا،

چونکہ انفرادی ملکیت کا اسلامی تصور اور قانون وراثت اس فرعونہ اصلاح میں مانع

ہوتا ہے، اس لیے جو مسلمان فضلا و اس مسئلہ پر بحث کرتے ہیں وہ قرآن و حدیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ جس کی ملکیت چاہے سلب کر لے بھی طریقہ مصنف نے بھی اختیار کیا ہے، گو مصنف کا طرز فکر اور طریقہ تعبیر اسلامی نقطہ نظر سے غلط ضرور ہے لیکن معاندانہ نہیں ہے بلکہ مخلصانہ اور ہمدردانہ ہے۔

مصنف نے اس اصلاح کے سلسلہ میں حکومت کو یہ مشورہ دیا ہے کہ موجودہ زمیندار سیسٹم کو وہ کسی تاخیر اور اور پس پیش کے بغیر ختم کر دے اور قانون وراثت کو باقی رکھتے ہوئے کاشت کا اجتماعی اور امداد باجی سیسٹم نافذ کر دے، زمیندار سیسٹم کو ختم کر نیکے سلسلہ میں انھوں نے جو نقلی دلائل دئے ہیں ان میں یہود مدینہ اور سواد عراق کی زمینوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور دارالارض و ضعیف اللام نام سے استدلال کرتے ہوئے زمین کو تمام انسانوں کا مشترکہ سرمایہ قرار دیا ہے، یہ دونوں طرح کی مثالیں بظاہر بہت دل فریب معلوم ہوتی ہیں، اور ان سے آسانی سے منابطہ دیا جاسکتا ہے، اس لیے ان کا اعادہ میاں افتخار الدین سولیکر فضلاء ادارہ ثقافت تک اپنی متعدد کتابوں میں کرتے رہتے ہیں، مگر ان میں سے کوئی مثال بھی سلب ملکیت کے لیے دلیل نہیں بنتی۔

نہ جانے مصنف نے یہ بات کہاں سے دریافت کر لی ہے کہ خیر اور یہود مدینہ کی تمام زمینیں بحق سرکار ضبط کر لی گئی تھیں، جو صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بحق سرکار اتنی ہی زمین رکھی گئی تھی جتنی کہ قرآن نے اجازت دی ہے بقیہ زمین مہاجرین اور انصار ہی تقسیم کر دی گئی تھی، اور بغرض محال زمینیں بحق سرکار ضبط بھی کی گئیں تو یہ صورت جنگ کی حالت میں اختیار کی گئی تھی، مصنف کو کوئی مثال امن کے زمانہ کی پیش کرنی چاہئے، اور پھر ان کی زمینیں لی بھی گئیں تو معاشی منصوبہ بندی کے لیے نہیں بلکہ بغاوت کے جرم میں اور اس حالت میں بھی حق ملکیت کا اتنا لحاظ کیا گیا کہ ان کی ایک ایک کیل کا معاوضہ ادا کیا گیا، سواد عراق کی زمین بحق سرکار ضبط نہیں کی گئی تھی بلکہ قرآن کے صریح حکم کے تحت اس کا نیا انتظام کیا گیا تھا، پھر یہ

مثال بھی جنگ ہی کی ہے، راقم نے سلسلہ میں معارف کے متعدد نمبروں میں اس مسئلہ کی پوری وضاحت کر دی ہے۔
 کہ ان میں سے کوئی مثال سلب ملکیت کی دلیل نہیں تھی، بلکہ یہ سب تو اثبات ملکیت کی مثالیں ہیں۔

ملک کو غذائی اعتبار سے خود کفیل بنانا قابل ستائش ہے لیکن اس کے لیے صرف جبری طور پر اور باہمی طریقہ ہی کو قابل اطمینان اور نتیجہ خیز قرار دینا صحیح نہیں جو مصنف نے روس اور مشرقی یورپ کی ریاستوں کے ساتھ امریکہ، انگلستان، فرانس اور بلجیم کے نظام زراعت کی مثالیں بھی پیش کی ہیں، جن میں زمیندار اور مزارع دونوں کا وجود پایا جاتا ہے تو پاکستان میں اول الذکر ملکوں کے بجائے ثانی الذکر ملکوں کو کیوں مثال بنایا جائے جبکہ مشرقی یورپ کے ملکوں میں یوگوسلاویہ نے مشترکہ کھیتی سے توبہ کر کے نیا نظام زراعت ملکیت کی بنیاد پر قائم کیا ہے زراعت کی ترقی کا دارمہ ارحی ملکیت کی تبدیلی پر نہیں بلکہ جیسا کہ مصنف نے بھی اعتراف کیا ہے اس کے ذرائع و وسائل و طریقے کی اصلاح و ترقی پر ہے، یعنی اگر ذرائع اور طریقہ پیداوار اہل میل، کھاد اور آب پاشی وغیرہ کی ترقی کے ساتھ مزارعوں کو مالی سہولتیں بھی فراہم کر دی جائیں تو قانون وراثت اور زمینداری سسٹم کا بشرطیکہ اس میں قانون موات کے تحت اصلاح کر لی جائے پیداوار پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جیسا کہ امریکہ، انگلستان اور بلجیم وغیرہ میں ہے۔
 استدلال کی بہت سی خامیوں کے باوجود کتاب انتہائی محنت اور جذبہ خلوص سے لکھی گئی ہے اس لئے قابل قدر اور قابل مطالعہ ہے۔

سرگزشت غزالی - مترجمہ مولانا محمد حنیف صاحب ندی ضخامت ۸۸ صفحہ قیمت سے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ - لاہور

یہ کتاب امام غزالی کی مشہور کتاب المنقذ من الضلال کا ترجمہ ہے، ترجمہ مولانا محمد حنیف صاحب ندی کی شگفتہ قلم سے ہے۔ ترجمہ کی شگفتگی کے ساتھ مترجم کے مہذب و عالمانہ مقدمہ نے کتاب کی افادیت بہت زیادہ بڑھادی ہے۔
 امام غزالی نہ صرف عقل و دانش اور علم و فضل بلکہ دنیاوی و جاہلیت اور منزلت و مرتبہ کے لحاظ سے بھی اپنے دور میں پوری اسلامی مملکت میں ممتاز تھے، ان کو ہر سہ نظامیہ بغداد کی مسند صدارت حاصل تھی جو

اس وقت کا سب سے بڑا علمی و دینی اعزاز تھا لیکن ان کے اندر کچھ ایسا مجددانہ انقلاب پیدا ہوا کہ فلسفہ و کلام سے بیکرم و جہنی علوم تک میں انکو ریب و شک پیدا ہو گیا، ان کی زبان بند ہو گئی، مسند درس اٹھادی اور اعزاز و اکرام سے انھیں ایسی نفرت ہو گئی کہ اس کی تمام بندشوں کو توڑ کر اور سب کچھ چھوڑ چھاڑ اذعان یقین کی تلاش میں دشت چلیں مارے مارے پھرنے لگے، دس بارہ برس کی دشت نوردی اور غزلت گرینی کے بعد انکو اذعان یقین کی وہ دولت ملی جس کے لیے انھوں نے اتنی بڑی قربانی دی تھی اور جس کو انھوں نے احیاء العلوم کی صورت میں ہمارے سامنے پیش کیا ہے، المنقذ من الضلال میں امام غزالی نے اپنے اس انقلاب کی پوری داستان بیان کی ہے، مولانا محمد حنیف صاحب ندی کتاب کے ترجمہ اور اپنے گرانقدر اور دقیق مقدمہ پر پورے اہل علم طبقہ کی طرف سے مبارک باد کے مستحق ہیں، یہ کتاب یوں تو سبھی کے مطالعہ کے لائق ہے لیکن علمائے دین اور دعوت و اصلاح کا کام کرنے والوں کو خاص طور سے اس کا بار بار مطالعہ کرنا چاہیے۔

آہنگ غزل - از پورن سنگھ ہنر، ضخامت ۱۲۸ صفحہ، قیمت عجز سہ آزاد بکٹ پور

ہنر صاحب ایک خوش گو اور قادر الکلام شاعر ہیں ان کو غزل اور نظم دونوں پر یکساں قدرت حاصل ہے، آہنگ غزل ان کے کلام کا مجموعہ ہے، جو ان کی قادر الکلامی اور خوش ذوقی کا نمونہ ہے، نظمیں اور غزلیں دونوں لفظی اور معنوی محاسن سے آراستہ ہیں، اور خصوصاً غزلوں میں بڑا اعتدال و توازن اور ستھرائی و پاکیزگی ہے، اس لیے یہ مجموعہ اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے، اس کی خوبی کی ایک سند یہ بھی ہے کہ مرزا احسان احمد صاحب جیسے نقاد اور سخن سنج نے اس پر مقدمہ لکھا ہے، اور اس کی تحسین کی ہے، لیکن ایسے ستھرے مجموعہ کلام کے سرورق کی ایک غیر سنجیدہ تصویر بار معلوم ہوتی ہے،

”م“

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڑھ

دارالمصنفین اعظم گڑھ

ماہانہ

صدیق احمد

ہندوستانی

دارالمصنفین، اعظم گڑھ

..

دارالمصنفین اعظم گڑھ

شاہ معین الدین احمد ندوی

ہندوستانی

دارالمصنفین اعظم گڑھ

..

مقام اشاعت

توزیع اشاعت

نام پرنٹر

قومیت

پتہ

نام پبلشر

قومیت

پتہ

نام ایڈیٹر

قومیت

پتہ

نام و پتہ مالک رسالہ

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں۔

صدیق احمد

جلد ۸۵ ماہ شوال المکرم ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۰ء نمبر ۴

فہرست

نذرات

شاہ معین الدین احمد ندوی

۲۴۴-۲۴۲

مقالات

ہندو عرب کے قدیم علمی اور ثقافتی تعلقات

جناب ثانی اظہر صاحب مبارک پوری
ادبیر البلاغ ممبئی،
۲۴۰-۲۴۵

غالب علی عیسیٰ

جناب سید محمود حسن صاحب
رضائلابری، رام پور
۲۴۳-۲۴۱

ابن تیمیہ اور مسئلہ کلیات

جناب مولانا محمد یوسف صاحب
استاذ عربی مدرسہ عالیہ، رام پور
۲۸۸-۲۸۴

فیضی اور ابوالفضل کے دو خواہر زادے

جناب ڈاکٹر مومن محی الدین صاحب
ایم اے، پی ایچ ڈی،
۲۹۹-۲۸۹

سنوسی تحریک کی تنظیمی و نظریاتی بنیادیں

جناب سید احتشام احمد صانہ دی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۳۱۴-۳۱۰

ادبیات

غزل

جناب جگناتھ صاحب آزاد
۳۱۵-

غزل

جناب سید اختر علی صاحب ملہری
۳۱۶-۳۱۵

غزل

جناب تسکین قریشی
۳۱۶

مطبوعات جدیدہ

"م" "ج"

۳۲۰-۳۱۷